Thomasius

Christi Person und Werk.

Darstellung der evangelisch=lutherischen

Dogmatik

vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

D. G. Thomasius,

Geh. Kirchenrat, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Erlangen.

Dritte Auflage, nach des Verfassers Tode bearbeitet

von

Lic. F. J. Winter,

Pfarrer und geistlichem Inspektor an St. Afra in Meißen.

Zweiter Band.

Das Werk des Mittlers.

Erlangen,

Verlag von Andreas Deichert.

1888.

Druck von C. Th. Jacob in Erlangen.

Vorwort des Herausgebers.

Indem ich mit dem vorliegenden zweiten Bande die neue Ausgabe der Christologie des seligen Thomasius zum Abschluß bringe, möchte ich vor allem der Freude über die Anerkennung Ausdruck geben, die das abermalige Erscheinen des Werks, so viel mir bekannt geworden ist, auf allen Seiten, auch bei denen, die sonst mit den theologischen Grundanschauungen des Verfassers in Widerspruch stehen, gefunden hat. Es darf doch wohl als ein Zeugnis für die hochstehende Bedeutung des Werks angesehen werden, wenn nach einem Zeitraum von über zwanzig Jahren, wo man gerade im dogmatischen Gebiet nicht müßig gewesen ist, in dem ganz neue Gegensätze hervorgetreten sind, sein Wiedererscheinen so allgemein als zeitgemäß betrachtet und seine erneute Durcharbeitung als wünschenswert bezeichnet werden kann. Ebendeßwegen ist wohl auch die zurückhaltende Art und Weise, in welcher ich meine Aufgabe verstanden und zu lösen versucht habe, als die richtige erschienen: das Werk konnte den Beruf, den es auch noch für die Gegenwart hat, am besten so erfüllen, daß es möglichst in der Gestalt belassen wurde, in welcher es der heimgegangene Verfasser selbst gedacht und ausgeführt hat. Wenn infolge dessen meine Arbeit von außen angesehen eine sehr bescheidene bleiben mußte, so war sie doch nicht ohne ihre besondern Schwierigkeiten und verlangte eine völlige Hingebung, wie diejenigen wissen werden, die ähnliche Aufgaben gelöst haben. Natürlich kann man über die einzelnen Weglassungen und Zusätze verschiedener Meinung sein; jedenfalls aber konnte ich mich nicht entschließen — wie man wohl auch gewünscht hat — das Werk in den dogmengeschichtlichen Partien noch mehr zu verkürzen; ich hätte gefürchtet damit seinen besonderen Charakter zu sehr zu gefährden, der gerade in diesen Ausführungen

mit begründet ist. Um jedoch den vorliegenden Band nicht zu umfänglich werden zu lassen, bin ich um so mehr darauf bedacht gewesen, eigene Zusätze nur da hinzuzufügen, wo sie mir unbedingt geboten erschienen.

Und so lasse der Herr der Kirche den gesegneten Zeugen seiner Wahrheit, der hier zu uns redet, uns noch einmal daran erinnern, welch' köstliches Kleinod es um den in seinem Wort gegründeten Glauben ist, der sich nach dem Namen Luthers nennt!

St. Afra in Meißen, den 2. Dezember 1887.

Lic. Winter.

Inhaltsverzeichnis.

Das Werk Christi.

Dritter Abschnitt.

Das Werk Christi.

Einleitung.

§. 48.

Indem wir von der Person Christi zu dem Werke Christi fortgehen, gehen wir auf dieselbe Grundthatsache zurück, welche die Basis unserer ganzen bisherigen Darlegung bildet: auf das thatsächliche Verhältnis, in dem wir kraft des Glaubens an Christum zu Gott stehen. Es ist dies, wie wir §§. 7. 12. 37 sagten, ein Verhältnis persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft, vermöge dessen wir uns obwohl wir Sünder und als Sünder vor Gott schuldig sind, dennoch in sein göttliches Wohlgefallen aufgenommen, von ihm zu Gnaden angenommen, also mit Gott versöhnet wissen, und im Glauben an diese seine freie Liebe ihn wieder lieben — mithin ein gegenseitiges Verhältnis, welches sich in einem Liebesverhalten Gottes gegen uns vollzieht und uns zu einem entsprechenden Verhalten bestimmt. Es ist aber, wie wir weiter sagten, nach diesen seinen beiden Seiten stetig vermittelt durch Christus und zwar durch den zu Gott erhöheten Christus, welcher als der menschgewordene Sohn Gottes die persönliche Vermittlung unsrer Gemeinschaft mit Gott ist. Diesen Begriff der Mittlerschaft nehmen wir hier aus dem Bisherigen herüber. Er hat sich uns unmittelbar aus der Person des Gottmenschen ergeben; denn als der menschgewordene Gott gehört Christus beiden Seiten an, er ist als organisches Glied der Menschheit zugleich Glied der heiligen Trinität, als wesentlich eins mit dem Vater und dem heiligen Geiste zugleich wesenhaft und leibhaftig unser einer, unsers Geschlechtes, unser Bruder — mithin schon seiner Person nach der Mittler. Seine Person aber ist hinwiederum unzertrennlich eins mit seinem Beruf, zu dessen Vollzug er Mensch geworden ist, oder vielmehr: die Menschwerdung, die seine geschichtliche Person gesetzt hat, ist selbst der primäre Vollzugsakt jenes ewigen Heilswillens,

den zu verwirklichen er gekommen ist, und welcher kein anderer ist, als die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen herzustellen. Daher wird auch seine ganze Selbstbezeugung eine mittlerische sein (vgl. Bd. I. S. 324. 327 f. 512 f.) Der Begriff der Mittlerschaft verbindet also die Lehre von der Person Christi mit der von seinem Werke: wir bezeichnen es zunächst ganz allgemein als Vermittlung der Gottesgemeinschaft.

Für uns, als einzelne, hat diese durch Christum vermittelte Gottesgemeinschaft einen Anfang in der Zeit genommen; denn wir gehören ihr nicht von Natur an, sondern sind aus einem Zustand natürlicher Gottentfremdung in sie hineinversetzt worden, und zwar durch eine Gottesthat an uns, die jenseits unseres persönlichen Bewußtseins liegt (Taufe) und deren Bedeutung in dem rechtfertigenden Glauben uns aufgegangen ist. Durch diesen Glauben ist unser persönliches Heilsverhältnis zu Gott in Christo auf grundlegliche und bleibende Weise subjektiv begründet. Es hat also einen bestimmten Anfangspunkt, und ebenso hat es auch einen bestimmten Zielpunkt, dem es zustrebt, der jenseits der Grenzen dieser Zeitlichkeit liegt. Zwischen diesen beiden Punkten bewegt sich unser ganzes christliches Leben.

Aber jeder dieser beiden Punkte weist auf eine That des Mittlers hin, die sich von seiner währenden Mittlerschaft ebenso unterscheidet, als sie auf's engste mit ihr zusammenhängt: der erstere auf eine geschichtlich vergangene Thatsache, durch die das Verhältnis Gottes zur Menschheit objektiv wiederhergestellt worden ist, der letztere auf eine zukünftige Thatsache, durch die das wiederhergestellte Verhältnis der Menschheit zu Gott vollendet werden wird. Jenes ist die Thatsache der Weltversöhnung durch die Hingabe des Erlösers in den Tod, dieses seine Wiederkunft in Herrlichkeit. Beides ist für unseren Glauben gleich wichtig.

Denn was das Erstere betrifft, so ist das gegenwärtige Verhältnis, in dem wir zu Gott stehen, uns selbst erst durch die Gewißheit entstanden, daß Christus der verlorenen Menschheit die Gnade Gottes ein für allemal ausgewirkt habe. Unser Glaube ist wesentlich Glaube an diese Thatsache, er hat sie nicht blos zur Voraussetzung, sondern zum Entstehungsgrunde und zur währenden Basis. Nur auf Grund dessen, was Christus einmal für uns gethan hat, ist er uns währender Mittler, ja seine ganze gegenwärtige Selbstbezeugung an uns (durch seinen Geist) hat erfahrungsmäßig den Zweck, uns dessen zu vergewissern; sie bringt uns jene Thatsache, in's Wort und

Sakrament gefaßt, nahe, sie bezeugt sie uns, als für uns vorhanden — und in dem Maße, als es ihr gelingt, uns davon zu überzeugen, befestigt und stärkt sich unser Glaube. Erst damit beginnt dann unserseits die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm und in ihm mit dem dreieinigen Gott; erst Christus für uns, dann und deshalb in uns: das ist erfahrungsmäßig das innere Verhältnis. So ganz ruht unser Heil auf dieser That. Sie hat also eine zentrale, aber auch eine wahrhaft universale, die Totalität der Menschheit umfassende Bedeutung, weil die Menschheit in allen ihren Gliedern um der Sünde willen ausnahmslos dem göttlichen Zorne verfallen ist; jene Thatsache muß die Gemeinschaft Gottes mit ihr ein für allemal wiederhergestellt haben. Vgl. §. 31.

Was das Letztere betrifft, so genügt es für jetzt, daran zu erinnern, daß nach §. 35 unser Glaube an Christum die Bürgschaft einer künftigen Vollendung der durch ihn sowohl begründeten als fortwährend vermittelten Gottesgemeinschaft in sich trägt (Auferweckung, Verherrlichung), und daß diese Hoffnung in der Gewißheit seiner sichtbaren Wiedererscheinung zum Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit kulminirt.

Obwohl also die gesammte mittlerische Thätigkeit Christi Ein großes Ganzes bildet, so unterscheiden wir doch in ihr drei verschiedene Akte: die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit oder die Versöhnung; die währende Vermittlung dieser Gemeinschaft oder die Heilszueignung; die schlüßliche Vollendung derselben oder die Verklärung der Gemeinde. Unser dritter Teil zerfällt daher in drei Abschnitte, welche die Lehre von der Person Christi des Gottmenschen zur gemeinsamen Voraussetzung haben und sich mit der Lehre von den Ständen desselben decken. Denn die Versöhnung fällt in den Stand seiner inweltlichen Erniedrigung, die Heilszueignung wirkt er als der zu Gott Erhöhete, die Vollendung durch sein sichtbares Hervortreten aus dem Stande der überweltlichen Existenzweise in eine neue, aber herrliche Inweltlichkeit.

Ueber den Zusammenhang des Werkes Christi mit seiner Person vgl. Bd. I. S. 323 ff.

Mit der im §. bez. Anordnung beabsichtigen wir nicht, der in der Dogmatik herkömmlichen Einteilung der mittlerischen Thätigkeit Christi in das dreifache Amt die Berechtigung abzusprechen, obwohl ihre konsequente Durchführung durch die beiden Stände hindurch große Schwierigkeiten hat.

Wenigstens scheint es nicht angemessen, diejenige Thätigkeit, welche Christus als der Erhöhete durch seinen Geist mittelst des Wortes ausübt, als eine prophetische zu bezeichnen und zu einem Bestandtheit des officium propheticum zu machen, wie die meisten D. D. thun. Denn der Prophet ist der von Gott Gesendete und redet getrieben vom heil. Geist, was doch auf die Sendung des Geistes durch Christum und auf seine Wirksamkeit mittelst des Wortes keine Anwendung leidet. Mit Recht beschränkt daher Calov Syst. L. VII, 482 das offic. proph. auf ea, quae Christus in diebus carnis docuit, worin ihm Baier beistimmt, der dann das offic. regium erst mit der Erhöhung in Kraft treten läßt. Und in dieses legt wenigstens der Hebräerbrief die hohepriesterliche Interzession des Herrn hinein. Damit ist schon unsere Einteilung, die sich für eine Dogmatik aus dem Gesichtspunkt der Christologie von selbst ergibt, gerechtfertigt. Sie entspricht am nächsten der bei Luther häufig vorkommenden in „Erwerbung und Austeilung" des Heils, jenes durch Leiden und Sterben, dieses durch Wort und Sakrament, eine Einteilung, die auf den Unterschied der Stände zurückgeht. Daran schließt sich eine weitere Teilung an, die Luther Bd. 10, 471 ff. in der Predigt über die Weisen aus Morgenland macht. Er faßt da ihre Gaben als die drei Stücke, welche die drei Werke Christi bedeuten „Das Gold bedeute, daß Christus König sei, der aller Kreaturen und feindlichen Gewalten Herr ist, als dieser beschützt er seine Christenheit; der Weihrauch, daß er ein Priester sei, als dieser ist er unser Mittler, der für uns redet und mittelt vor Gott, dadurch beschirmt er uns vor allen Sünden und Gottes Zorn: sacerdos in aeternum; die Myrrhen bedeuten, daß er sei gestorben und begraben". „Dies zu bekennen ist das allernötigste unter den dreien, wiewohl sie alle drei not und ungeschieden sind. . . Dies sind also seine drei Werke, die er uns erzeigt hat und noch täglich erzeigt bis an den jüngsten Tag. Und die Ordnung ist auch fein; aber der Evangelist hebt am Golde am höchsten an. Denn, daß er König ist über alle Dinge uns zu gut, wäre nicht möglich, er hätte uns denn zuvor Gott versöhnet und unser Gewissen versichert, auf daß er mit Ruhe und Frieden in uns regieren und wirken könnte, als in seinem Reich, darum mußte er auch Priester sein für uns. Sollte er aber Priester sein und uns mit Gott versöhnen, mußte er Gottes Gerechtigkeit für uns genug thun. . Denn Gottes Zorn, Gericht, Gewissen, Hölle, Tod und alle bösen Dinge hinlegen und alles Gute erwerben, hat nicht mögen geschehen, göttlicher Gerechtigkeit mußte genug geschehen, die Sünde bezahlt, der Tod mit Recht überwunden werden (474); darum mußte er sich selbst dargeben, sterben. Also ist er durch Sterben zum Priestertum, durch's Priestertum zum Königreich kommen, und (hat) die Myrrhen vor dem Weihrauch, den Weihrauch vor dem Gold empfangen, — also daß eins

aus dem andern folge, eines des andern Ursache sei und sich auf einander treiben." Dieser ebenso richtigen als sinnreichen Anordnung treten wir bei, nur daß wir, was bei Luther das zweite und dritte Stück ist, schon in unserem zweiten Abschnitt als dessen beide Hälften, zusammenfassen, während dann unser dritter Abschnitt speziell von der schlüßlichen sichtbaren Vollendung des Königtums handeln wird. [Während aber dabei der hergebrachten Einteilung des Werkes Christi nach den bekannten drei Ämtern nicht die Berechtigung abgesprochen werden soll, sind darin unter Geltendmachung verschiedener Gesichtspunkte Ritschl und Frank weiter gegangen und haben jene Einteilung gänzlich abgelehnt. Ritschl bemerkt (Rechtf. u. Vers. III. 2. A. S. 399 ff), daß sie keine wirkliche Einteilung des Lebens Christi darbiete, da sich aus demselben nicht für jedes einzelne Amt ein besonderer Stoff ergebe, vielmehr sei das königliche Wirken nur eine spezifische Modifikation seines prophetischen und priesterlichen Thuns, und so werde die Sache, nemlich das Lebenswerk Christi, damit nicht erschöpft, da sie ja überhaupt nicht eine Mehrheit, sondern eine Einheit sei: überdem sei der Ausdruck Amt bedenklich, denn er bedeute einen besonderen Beruf zur Verwirklichung einer Rechtsgemeinschaft, um welche es sich aber hier gar nicht handele. Frank dagegen (Syst. d. christl. Wahrheit II. 2. A. S. 202 f.) legt alles Gewicht auf Christi satisfaktorische Leistung, welcher keine andere koordiniert werden dürfe, wie es doch bei der Nebeneinanderstellung der drei Ämter den Anschein gewinnt; vielmehr weisen beide, das prophetische und das königliche Amt auf die durch Christum vollbrachte Sühnung zurück oder setzen sie voraus. Nicht als ob sie etwa nur beiläufige oder zufällige Funktionen wären, aber das Schema des dreifachen Amtes stelle das in unlogischer Weise neben einander, was in einander liegende und organisch verbundene Momente einer Sache seien, wie das ja auch sonst der Fehler der altprotestantischen Dogmatik sei. Ähnlich Kübel, christl. Lehrsystem. S. 255 f. Indessen hat die hergebrachte Lehrweise ebenso entschiedene Verteidiger gefunden, namentlich in Krauß, Jahrbücher für deutsche Theologie 1872 S. 595 ff. Luthardt, Kompend. 7 Aufl. S. 213 f., Ebrard, Herzogs Real-Encyklop. VI. 2. A. S. 675 ff., und besonders eingehend in Dorner, Glaubensl. II. 2. S. 481 ff. Dieser letztere betont, wie unbeschadet der selbständigen Bedeutung jedes einzelnen Amtes zwischen ihnen ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Bedingtheit stattfinde, sie seien die drei Seiten, welche das Mittlerwerk der begrifflichen Betrachtung darbiete und durchdringen sich gegenseitig so, daß das gesammte Thun Christi als Manifestation seines Gesammtamtes anzusehen und folglich unter dreierlei Aspekt zu betrachten sei. In dieser Fassung dürfte der Unterschied der Lehrweise gegen Frank nur ein formaler sein, Dorner aber darin Recht behalten, wenn er geltend macht, daß die Versöhnung wohl das Grundlegende und Zentrale, nicht aber die

erschöpfende Bezeichnung des Heilswerks Christi sei, daß vielmehr auch die Erkenntnis der Wahrheit ein in sich selbst wertvolles Gut und ihre Mitteilung nicht bloß Voraussetzung und Mittel für die Versöhnung sei. Auch hat die Lehrweise von den drei Ämtern sowohl in dem allgemeinen menschlichen Wesen wie in den biblischen Anschauungen ihre tiefgehende Begründung. Wenn Luthardt die Ämter auf die beiden Stände verteilt und demnach das königliche insonderheit dem Stand der Erhöhung zuschreibt, so kommt er darin der Annahme von Thomasius am nächsten. Ob er aber völlig im Rechte ist, dürfte zweifelhaft sein. Wenn auch entsprechend den geschichtlichen Verhältnissen und Aufgaben, immer eine Seite des amtlichen Thuns Christi besonders hervortritt und im Übergewicht gegen die andere ist, so wirken doch in der Einheit des Heilswerks immer alle zusammen.].

I.

Die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

1) Das Bewußtsein der Versöhnung.

§. 49.

Verhält es sich so, wie wir eben zeigten, daß der Glaube an die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft durch diese selbst, sofern sie uns im Wort bezeugt wurde, in uns entstanden ist, dann wird sich uns aus der Reflexion auf ihn das Wesen jener Thatsache wenigstens annäherungsweise erschließen.

Der wesentliche Inhalt dieses Glaubens, wie er sowohl Anfangsgrund als bleibende Grundlage unseres Verhältnisses zu Gott in Christo ist, ist das Bewußtsein, mit Gott versöhnt zu sein. Versöhnung ist Aufhebung eines trennenden Gegensatzes, einer gegenseitigen Entzweiung, Restitution eines gestörten Verhältnisses. Dies ihr allgemeiner Begriff. Näher betrachtet aber ist unser christliches Bewußtsein von der Versöhnung das des Wiederaufgenommenseins in die Gnade Gottes, noch zentraler gefaßt, das Bewußtsein der erlangten Sündenvergebung. Denn die Gewißheit der Sündenvergebung ist erfahrungsmäßig das Zentrum des heilwärtigen Glaubens, in ihr konzentrirt sich das, was wir im vorigen §. von unserem Gnadenstande sagten; er beginnt nicht nur mit jener Gewißheit, er hat an ihr seine bleibende Wurzel, seinen innersten Nerv. Mit dem Moment, in dem wir an Sündenvergebung glauben lernen, hebt sich für uns Sünder der Zwiespalt mit Gott auf und treten wir persönlich in die Gemeinschaft seiner Liebe und seines Lebens ein; sobald uns die Gewißheit der Sündenvergebung verschwindet, entzieht sich uns auch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm. Vergebung der Sünden aber ist Wegnahme, Aufhebung der Sünden, — *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*. Es fragt sich also vor allem, was es um die Vergebung sei, inwiefern in ihr die Sünde für den Gläubigen thatsächlich aufgehoben ist? Auf der richtigen Beantwortung dieser Frage beruht die Einsicht in das Wesen der Versöhnung.

Von unserer Erfahrung aus müssen wir antworten, daß die Sünde unmittelbar weder als Zustand, noch in ihren Folgen als

Strafe, noch in ihrem objektiven Bestande als Macht des Argen für den Gläubigen aufgehoben ist.

Nicht als Zustand. Denn auch dem Versöhnten haftet die sündige Bestimmtheit noch fortwährend an. Auch für ihn ist die Sünde noch immer eine Macht, obwohl eine bereits überwundene Macht, welche ihn nicht mehr von der Gnade Gottes ausschließt, wider welche er streitet, und von welcher er schlüßlich völlig befreit zu werden die Gewißheit hat. Sie ist also nicht mehr das bestimmende Prinzip seiner Persönlichkeit, aber als Zustand inhäriert sie ihm noch immer und wird auch als solcher von ihm fortwährend schmerzlich empfunden. Ebenso besteht auch die Strafe als Leiden um der Sünde willen für den Versöhnten noch fort. Denn auch er unterliegt dem allgemeinen Todesgerichte und trägt an dem allgemeinen Leidensstande und an der ganzen Masse von Uebeln mit, welche in das Todesgericht verflochten sind. Nur sieht er in dem allen nicht mehr eine Manifestation des göttlichen Zorns gegen seine Person, sondern eine heilsame Züchtigung, und hat die gewisse Hoffnung, auch davon schlüßlich befreit zu werden. Dasselbe gilt endlich von der Macht des Argen. Denn auch an ihm hat der Gläubige noch einen gefährlichen Feind, dessen versuchlicher Einwirkung er sich nicht entziehen kann. Aber weder kann ihm der Arge den Anspruch auf die göttliche Gnade bestreiten, noch eine zwingende Macht über ihn ausüben. Er ist für ihn ein gerichteter, obwohl noch immer vorhandener wirklicher Feind.

Insofern ist allerdings für den Versöhnten die Sünde, der Tod und die Macht des Teufels aufgehoben, aber doch nur erst so, daß jedes von diesen dreien zu ihm und er zu ihnen eine andere Stellung gewonnen hat, als es der Fall ist bei dem Unversöhnten. Völlig und wesentlich abgethan ist keines derselben. Was aber faktisch und völlig für ihn aufgehoben ist, das ist das trennende Verhältnis des Gegensatzes, in welchem er zuvor zu Gott gestanden hat. Der Gläubige weiß Gott sich gegenüber nicht mehr bloß als den die Sünde negierenden, den Sünder von sich ausschließenden, verdammenden Richter, und er weiß sich nicht mehr abgestoßen und ausgeschlossen von Gott, nicht mehr als Objekt des göttlichen Zornes, sondern ohnerachtet der eigenen Unwürdigkeit weiß er sich aufgenommen in das Wohlgefallen seiner Gnade. Die Schuld, die Schuldverhaftung ist also aufgehoben und an deren Stelle ein Neues, ein Gnadenverhältnis, getreten.

Dies ist der wesentliche Inhalt des Bewußtseins der Versöhnung.

Und gerade hierin liegt der Grund, warum die noch vorhandene Sündhaftigkeit dem Gläubigen den Zugang zu Gott nicht mehr verwehrt, der Grund, warum das Leiden, der Tod aufgehört hat, für ihn den Charakter des Strafgerichts zu haben, und warum der Arge kein Recht der Anklage, keine zwingende Macht mehr über ihn ausüben darf. Eben hierin liegt ferner der Grund, warum der Gläubige nicht mehr mit seinem Willen der Sünde lebt, sondern, mit der innersten Richtung seiner Persönlichkeit Gotte zugewendet, in Liebe zu Gott wider die ihm noch inhärirende Sünde streitet und mit Gott dem Argen widersteht. Es hängt dies alles zusammen mit dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein, daß ihm die Sünde vergeben, die Schuld erlassen ist. Mit dieser Gewißheit ist ihm jene Liebe zu Gott im Herzen aufgegangen, welche die alte gottwidrige Gesinnung überwindet und das Prinzip eines neuen Lebens ist.

Das Bewußtsein der Versöhnung ist also wesentlich das der aufgehobenen oder vergebenen Schuld, und als dieses zugleich die Quelle eines neuen, die Sünde, den Tod, den Teufel überwindenden Lebens, aber so, daß das neue Leben erst mit der empfangenen Sündenvergebung seinen Anfang nimmt.

Hat nun diese (subjektive) Erfahrung ihren objektiven Grund in der geschichtlichen Thatsache der Versöhnung (§. 48), so dürfen wir, von der Wirkung auf die Ursache schließend, sagen: Erstens, daß die Bedeutung dieser Thatsache wesentlich darin bestehen müsse, daß sie die Verhaftung des sündigen Menschen unter die Schuld und unter den göttlichen Zorn aufgehoben habe, — nicht so als ob Schuld und Zorn überhaupt nicht mehr seien; sie lasten ja noch beide auf der Welt — wohl aber so aufgehoben, daß objektiv die Menschheit Gotte versöhnt und subjektiv die Erlassung der Schuld, die Sündenvergebung, für den Einzelnen ermöglicht worden ist. Was jene Thatsache auch sonst noch für Wirkungen und Folgen habe: dies, daß sie die verdammende Schuld getilgt und dadurch den Menschen wieder zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gemacht hat, wird immer ihre primäre Wirkung sein.

Zweitens dürfen wir sagen, daß, wie auf der subjektiven Seite die Erlassung der Schuld der Punkt ist, von welchem aus die Ueberwindung der Sünde, des Todes und des Argen ausgeht und ein neues Leben beginnt, so auch auf der objektiven Seite die Tilgung der Schuld auch die Erlösung von diesem dreifachen Uebel und die Wiederherstellung der Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott werde begründet haben (§. 31).

Endlich *drittens*, daß die Thatsache der Versöhnung nur aus der näheren Entwicklung des Wesens der Schuld und der Art, wie sie in uns aufgehoben wird, begriffen werden könne.

Eines *Schriftbeweises* dafür, daß der Glaube an Sündenvergebung das Grundbewußtsein des Christen konstituiere, bedarf es nicht. Denn dieser Glaube macht uns erst zu Christen. Die protestantische, die lutherische Kirche lebt ganz in ihm: er ist das Zentrum ihres Bekenntnisses, der Grundton ihrer Gebete, ihr höchster Trost, ihr Lied im Hause ihrer Wallfahrt. Zu beweisen ist nur, daß unser Verfahren der Schrift entspricht. Und auch dies liegt am Tage. Denn die Schrift enthält keine *Theorie* von der Versöhnung, welche von oben ausgehend die Bedeutung dieser Thatsache nach ihrem ewigen Grunde in dem Willen Gottes, nach ihrer Verwirklichung durch Christi Leben und Sterben, nach dem Komplex ihrer Momente und Folgen im Zusammenhang darlegte, sondern sie geht fast durchweg aus von dem thatsächlichen Verhältnis des Christen zu Gott in Christo, sie erinnert die Gläubigen an das, was ihnen in Christo gegeben ist, was sie an und in Christo haben, und da nennt sie *zunächst* die Sündenvergebung. Z. B. Apg. 10, 43: „Von diesem zeugen alle Propheten, daß alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen", vgl. Apg. 5, 31. 13, 38; Kol. 1, 14 sagt der Apostel zum Dank auffordernd: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, vgl. Eph. 1, 7. Röm. 1, 16; Röm. 3, 24. 5, 9. 10. 2 Kor. 5, 18 ff. heißt es: „Im Glauben an Christum haben wir die Gerechtigkeit, die Rechtfertigung, die Versöhnung"; Rechtfertigung und Versöhnung (im subj. Sinn) aber ist wesentlich Nichtzurechnung, Vergebung der Sünden Apg. 13, 39. Röm. 3, 25. Röm. 4, 5—8. Als ihren Erwerbungsgrund aber nennen dieselben Schriftstellen die Selbsthingabe, den Tod, das Blut Christi. Ausdrücklich führen sie die Vergebung auf diese Thatsache zurück, und in diesem Zusammenhange sagen sie dann Näheres aus über Grund und Bedeutung derselben. So steht also unsre Methode ganz im Einklang mit der Schrift.

Und ebenso verfahren auch unsre kirchlichen Bekenntnisse. Sie handeln von der Versöhnung stets im Zusammenhange mit Sünde, Gesetz, Zorn Gottes, Sündenvergebung, und zwar so, daß sie von letzteren auf jene zurückgehen: von der Thatsache der Rechtfertigung auf deren causa meritoria in der geschichtlichen Versöhnungsthat Christi*). Noch die Konkordienformel handelt von ihr unter dem Artikel de justitia fidei. In demselben Zusammenhange behandelt sie Luther an zahlreichen Stellen z. B.

---

*) Vgl. meine Monographie: Das Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung (S. 7–20).

K. Post. (Band 14. S. 216): „Fragst du, woher sie (die Rechtfertigung) komme, oder wodurch sie zu wege gebracht oder erworben sei? Antwort: daher kommt sie, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, vom Himmel kommen und Mensch worden, für unsre Sünden gelitten hat und gestorben ist. Das ist die Ursach, das Mittel und der Schatz, durch welchen und um welches willen uns die Vergebung der Sünden und Gottes Gnade geschenkt ist." Vgl. das Nähere zu den flgd. §§. Melanchthon hat selbst in den Loci keinen besondern Abschnitt von dem Werke Christi, sondern er gedenkt desselben nur kurz teils da, wo er de gratia et fide und de satisfactionibus redet, teils (und zwar in den spätern Ausgaben) in dem Artikel de filio Dei. Ebenso Chemnitz, der mitten heraus aus der Lehre von der Rechtfertigung auf sie zu sprechen kommt: Der Mensch hat dem göttlichen Gericht gegenüber keine eigene Gerechtigkeit aufzuweisen, es bedarf also einer objektiven Genugthuung, ut possit esse propitiatio pro peccato totius mundi. Auch bei Hutter im comp. locc. hat die Lehre von der Versöhnung in dem Artikel de justificatione ihre Stelle, und ebenda behandelt sie selbst noch J. Gerhard auf eingehende Weise, ob er gleich schon vorher (loc. III) einen besondern Abschnitt de officio Christi hat. Erst von da an wird sie als selbstständiger locus, gewöhnlich unmittelbar nach dem Lehrstück de persona Christi, und dann mehr von objektiven Gesichtspunkten aus behandelt. Auch diese Behandlungsweise hat ihr gutes Recht; sie mußte in dem Maße eintreten, als unser Dogma die heftigsten Angriffe von Seiten der Socinianer erfuhr, und diente wesentlich zur tiefern und allseitigen, ja spekulativen Entwicklung desselben. Was Hutter in den locis darüber sagt, ist weitaus das Gründlichste, was die ältere Dogmatik aufzuweisen hat. Die übrigen Dogmatiker, wie J. Gerhard, Calov, Quenstedt schließen sich nur daran an. Andrerseits aber hatte diese Behandlungsweise einen doppelten Uebelstand im Gefolge. Der eine war, daß der innere Zusammenhang der kirchlichen Lehre von der Versöhnung mit den Thatsachen des Sünden- und Schuldbewußtseins — also die innere Genesis des Dogma — zurücktrat, der andere, daß sich die Darstellung zu sehr in Einzelheiten zersplitterte. So klar sich diese großen Systematiker des innern Organismus der Momente, um die es sich hier handelt, bewußt waren, so kommt es doch so zu stehen, daß sie fast immer nur einzelne kurze Sätze aufstellen, die sie dann nach allen Seiten hin rechtfertigen und verteidigen. Eine zusammenhängende, alle Momente umfassende, einheitliche Darlegung der Versöhnungs- und Erlösungslehre finden wir in ihnen nicht; auch bei den späteren nicht, wenigstens nicht im kirchlichen Sinne. Gerade die neuesten Verhandlungen über unser Dogma haben das Bedürfnis einer solchen zusammenhängenden Darstellung recht fühlbar gemacht. Eine solche wird auch besser als fragmentarische Untersuchungen dazu dienen, die mannigfaltigen Einwürfe zu beseitigen,

die man gegen die kirchliche Lehre erhoben hat. Sie hat aber ihre großen Schwierigkeiten, und wir werden es nie vergessen dürfen, daß wir hier vor einem Mysterium stehen.

Was die innere Reihenfolge betrifft, so hat auch darin Luther ganz das Richtige gesehen. Er sagt zunächst: „Das ist die eigentliche und fürnehmste Kraft des Leidens Christi und was er damit gethan hat, nämlich daß wir von der Schuld und vom bösen Gewissen sollten befreit werden, und daß wir den Frieden eines guten und fröhlichen Gewissens hätten, also daß es uns nicht beunruhige" (VI, 1107. Jes. 53); sodann Bd. 4, 455: „Das Kreuz ist der Altar, da wir von Sünden ledig und vom ewigen Tod befreiet werden; denn wer die Sünde wegnimmt, der nimmt den Tod auch hinweg. Ursach: der Tod ist der Sünden Sold; darum wo die Sünde weg ist, da hat der Tod keine Macht mehr, wo aber der Tod weg ist, da ist die Hölle und der Teufel auch weg und dagegen ist eitel ewige Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit vorhanden. Weil nun Christus am Kreuze die Sünde weggenommen hat, so hat weder Tod noch Teufel noch Hölle Ursach an uns." Also, erst Sünde, dann und damit Tod und Teufel. Diese Ordnung hält Luther beständig ein; vgl. den Komment. zu den Galat. VIII. 2588, 1870, insbes. in der schon angef. Predigt am Dreikönigstag, über das Verhältnis von Priestertum und Königtum Bd. 10, 473: „Nun ist das viel größer, daß er (Christus) uns gegen Gott sicher und unser Gewissen zufrieden machet, daß nicht Gott und wir selbst wider uns seien, denn daß er die Kreaturen uns unschädlich machet. Denn viel größer ist Schuld denn Pein, Sünde denn Tod. Sintemal die Sünde den Tod bringet, und ohne Sünde der Tod nicht wäre, oder ja nicht schädlich wäre. Wie nun Christus ist ein Herr über Sünde und Tod . . . also ist Gold und Weihrauch opfern dieselbigen zwei Amt und Werk vor ihm bekennen und ihm danken, wie Paulus thut 1 Kor. 15, 55." *)

§. 50.

Aus dem Wesen der Schuld ergibt sich zuvörderst, daß Versöhnung in dem bezeichneten Sinne für die Menschen das dringendste Bedürfnis, aber nur durch eine That der freien Liebe Gottes möglich ist.

Dies zeigt sich zunächst auf der subjektiven Seite an dem Bewußtsein der Schuld. Das Schuldbewußtsein entsteht in dem Menschen, indem ihm die Erkenntnis der Sünde und der Verwerf-

---

*) Die Einsicht in diese innere Ordnung der Momente ist der Schlüssel zur Versöhnungslehre Luthers. Vgl. übrigens auch Köstlin, Luthers Theologie II., S. 402.

lichkeit seiner Person vor Gott aufgeht. Denn sobald er die Sünde als das, was sie ist, das heißt als Verletzung des persönlichen Willens Gottes (des göttlichen Gesetzes) durch den Willen der Kreatur, erkennt, fühlt er sehr wohl, daß er so, wie er ist, als der mit der Sünde und Schuld behaftete, sich innerlich Gotte nicht nahen dürfe. Sein Gewissen bezeugt ihm, daß der heilige Gott ihn von sich abstoße, daß sein Zorn auf ihm ruhe. Und zwar bezeugt es ihm das mit einer Klarheit und Schärfe, die gar keinen Widerspruch gegen sich aufkommen läßt, es überführt ihn seiner schlechthinigen Verwerflichkeit vor Gott. In diesem innern Gerichte, welches an dem objektiven Urteil des Gesetzes seine Bestätigung findet, liegt eine Mark und Bein durchschneidende Gewalt, ein tödtender Stachel (terrores conscientiae, sensus irae divinae). Der Mensch vermag ihm nicht Stand zu halten; es treibt ihn weg von Gott. Indem ihn so das Schuldbewußtsein von Gott abstößt, zieht es ihn allerdings zugleich auch zu Gott hin; es weckt in ihm die Sehnsucht, aus diesem unheilvollen Gegensatz heraus, von der Sünde los- und wieder zu Gott zu kommen; aber so lange das Bewußtsein der Schuld auf ihm lastet, ist weder Befreiung von der Sünde noch Rückkehr zu Gott für ihn möglich. Das Schuldgefühl nimmt ihm nicht nur den Mut und die Freudigkeit dazu, es hält ihn geradezu unter der Macht der Sünde und des Zornes fest, es liegt auf ihm wie ein Bann, der seine sündige Vergangenheit mit der sündigen Gegenwart unauflöslich verknüpft; es konstituirt das (subjektive) Recht der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Teufels über ihn. So ist also Schulderlassung für ihn das nächste, dringendste Bedürfnis, das Mittel, ohne welches sein Verhältnis zu Gott schlechterdings nicht wiederhergestellt werden kann, ohne welches es kein Heil für ihn gibt. Die Psalmen und Bußlieder unserer Kirche, alle aufrichtigen Gemüther sprechen es aus.

Allein diese Thatsache der subjektiven Erfahrung beruht auf einer objektiven Wahrheit und ist nur der Reflex derselben in dem menschlichen Gewissen. Der exklusive Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist kein einseitiger, er haftet nicht nur in dem subjektiven Wollen und Wissen des Sünders, er hat seinen andern Faktor an der göttlichen Heiligkeit, welche die absolute Selbstbejahung Gottes ist und die Verneinung der Sünde zur nothwendigen Konsequenz hat. Denn so gewiß es dieser göttlichen Heiligkeit wesentlich ist, sich selbst zu bejahen und das ihr Entsprechende an der (persönlichen) Kreatur zu wollen, zu lieben, mit ihrem Wohlgefallen zu bejahen,

ebenso wesentlich ist es ihr, die Sünde zu negiren und den Sünder, in dessen Willen die Sünde wurzelt, von ihrem Wohlgefallen auszuschließen, damit aber ihn unter ihr Mißfallen, unter den Zorn zu beschließen (§. 26). Mit andern Worten: sie rechnet ihm die Sünde als dem verantwortlichen Urheber derselben zu und schaut ihn um derenwillen als verwerflich an. Beide, die menschliche Sünde und die göttliche Heiligkeit, stehen also in einem innern, nothwendigen Verhältnis, vermöge dessen sie sich nicht nur gegenseitig negiren, sondern positiv gegen einander reagiren (menschliche Feindschaft und göttlicher Zorn); und diese Reaktion gibt der Schuld erst ihre objektive Bedeutung, wodurch sie zur Schuldverhaftung für ihren Urheber wird. Die Schuldverhaftung aber nimmt ihn zugleich unter die Haft der Sünde, des Todes und des Teufels; sie ist die Macht, kraft deren ihn Gott darunter beschlossen hat und darin festhält. Deshalb kann der Mensch die Schuld nicht wieder willkürlich aufheben oder zurücknehmen. Hat er seine Freiheit, in welcher für ihn die Möglichkeit und die Aufgabe liegt, den göttlichen Willen zum Inhalt seiner Selbstbestimmung zu machen, wider den Willen Gottes geltend gemacht, so tritt eben damit diese seine That, dem Gebiete der Freiheit und Zeitlichkeit entnommen, in das Gebiet einer höhern Notwendigkeit ein, von dem aus ihre Folge unabwendbar auf ihn zurückfällt. Gott allein, an dem die Sünde begangen ist, kann ihre Schuld aufheben, indem er seinerseits die mißfällige Anschauung, die er von dem Sünder hat, zurücknimmt, indem er seine exklusive Stellung gegen ihn aufgibt und ihn wieder zum Gegenstand seiner Liebe macht; also nur vermöge einer göttlichen That. Von Gott muß die Versöhnung ausgehen, wenn sie überhaupt zu Stande kommen soll; anders ist sie nicht möglich. Erst wenn Er sich mit dem Menschen versöhnt, kann der Mensch mit Gott versöhnt werden.

Diese göttliche That ist dann selbstverständlich ein Akt der freien Liebe, näher der erbarmenden Gnade. Denn der Mensch hat keinen Anspruch an sie; so unwürdig er ihrer ist, so wenig kann er sie sich erwirken: Vergebung, Schulderlassung ist Sache der Gnade. Wer sie an sich erfährt, preißt sie als solche. Und so dürfen wir denn den Satz aufstellen: die Versöhnung kann nur von der freien Liebe Gottes zu der abgefallenen Menschheit ausgehen; ein Satz, der sich uns bereits früher als schriftmäßig erwiesen hat. Gott hat sie ewig gewollt, — und zwar ist dieser ewige Liebesratschluß Gottes schon in dem Ratschluß der Menschenschöpfung mitbegriffen, nämlich als die durch den Eintritt der (von

Gott nicht gewollten, aber vorausgesehenen) Sünde modifizirte Bestimmtheit desselben. S. §. 22 u. 31 vgl. §. 53. Wir stellen diesen Satz an die Spitze unserer weitern Entwicklung.

Aus ihm erhellt zugleich, daß Gott eine Aufhebung der menschlichen Schuld nur unter der Intention gewollt haben kann, daß sie zugleich das Mittel zur Ueberwindung jener gottwidrigen Gewalten wird, die infolge der Verschuldung die Menschheit beherrschen: der Sünde, des Todes, des Teufels. Eine Erlassung der Schuld, welche die Sünde in ihrer Herrschaft fortbestehen ließe, welche nicht zugleich die Bekehrung und Erneuerung des Sünders in ihrem Gefolge hätte, widerspräche ebensosehr der Liebe eines heiligen Gottes, als dem Gewissen des Menschen. So wenig dieser ohne vorgängige Vergebung aus seiner (subjektiven) Gottentfremdung herauskommen kann, so wenig wäre ihm mit einer Schulderlassung gedient, die ihm nicht auch die Kraft zur Befreiung von der Macht der Sünde und zur persönlichen Rückkehr in die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott gewährte. Nur dürfen wir in Letzteres nicht den einzigen, nicht den primären Grund der Versöhnung, und jedenfalls nicht den Grund der Art ihrer geschichtlichen Verwirklichung setzen (vgl. den flgd. §.).

Die erste Hälfte dieses §. bedarf keines Beweises. Was sie über das Schuldbewußtsein aussagt, findet sich selbst auf dem Gebiete des Heidentums, vgl. Bd. I. S. 238 f., und Nägelsbach's Nachhomerische Theologie S. 338 ff.; als biblische Belege können die Bekenntnisse und Klagen des Psalmisten z. B. Ps. 51, 3—6; Ps. 38, 1—9; Ps. 130, 9; Ps. 143, 7, können alle Bußgebete der Kirche und insbesonders Luther's eigene Aussagen gelten. Er hat diese Erfahrung am tiefsten gemacht*): „Wenn Gesetz und Natur recht auf einander treffen und einander kennen, so findet sich allererst das Gewissen und die Sünde; da sieht der Mensch, wie tief er böse sei im Herzen — und muß urteilen, daß er aus ihm selbst nichts anders, denn ein Kind des Todes, Zorns und der Höllen sei. Da ist denn Zittern und Erschrecken, da fället ab alle Vermessenheit, gehet ein eitel Furcht und Verzagung und wird der Mensch zerschlagen, zu nichte . . . läuft und fleucht vor Gott, so er ihm nahe kommt, wie Adam im Paradies. Denn solch Herz und Gewissen kann das Urteil des Gesetzes, welches ihm seine Sünden und Gottes ewigen Zorn zeigt, nicht ertragen. Und hilft hier nichts den Menschen zu trösten, daß man ihm vorhält, was ihm Gott für Wohlthaten zuvor gethan, sondern erschreckt

*) Auf ihn werden wir uns daher auch im Folgenden, wo es sich um die weitere Darlegung dieser Erfahrung handelt, vorzugsweise berufen.

ihn viel höher, weil er sieht, daß er durch seine Undankbarkeit und Sünde nur größern Zorn verdient hat. . . Solch Schrecken und Fühlen des Gesetzes treibt den Menschen, nach der Gnade zu seufzen." K. Post. 10, 95; 13, 14; 14, 128. Ebenso allgemein ist die andere Thatsache, daß das Schuldbewußtsein den Sünder unter der Sünde festhält, bezeugt. Die Schrift weist sie nach an dem Verhältniß des Gesetzes zum Menschen; sie lehrt Röm. 6, 14. 7, 1. 5. 6 vgl. Gal. 3, 22 f., daß das Gesetz, welches das Schuldbewußtsein wirkt (Röm. 3, 20), den Menschen unabänderlich an die Sünde bindet, sie sagt von dem Gesetze nicht nur, daß es den Zorn (Gottes), sondern auch, daß es die Feindschaft gegen Gott provozire, Röm. 4, 15; Gal. 3, 10; Kol. 2, 14, daß es die Sünde zur Aktivität hervortreibe Röm. 7, 8 ff., und daß, wer unter ihm steht, unmöglich von der Sünde loskommen könne, Röm. 7, 24 [ihm vielmehr das Todesurteil gesprochen sei. 2 Kor. 3, 6. 7]. Lex semper accusat, semper ostendit irasci Deum; non igitur diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ohne vorgängige Vergebung keine Bekehrung von der Sünde.

Der Schriftbeweis für die zweite Hälfte ist bereits zu §. 29 gegeben, vgl. Bd. I. S. 229 f. über das Wesen des Zorns und der Schuld. Ebend. der Nachweis des kirchlichen Konsensus

Abzuweisen ist daher hier vor allem der Wahn des Rationalismus, als ob Vergebung der Sünde von dem Menschen selbst verdient werden könne durch nachfolgende Besserung. Sie beruht zunächst auf der grundfalschen Voraussetzung, daß der Sünder sich auf eigene Hand hin bessern, d. h. die ihn beherrschende verkehrte Grundgesinnung aufheben könnte; aber selbst abgesehen davon, so kann nachfolgende Besserung unmöglich die frühere Schuld gut machen, einmal schon deshalb nicht, weil ein nachfolgendes Wohlverhalten immer nur des Menschen gegenwärtige Schuldigkeit, also kein Zahlungsmittel für vergangenes Böse wäre, dann aber und insbesonders deshalb nicht, weil die Sünde Verschuldung an Gott ist. Mit Recht sagt Marheineke, Grundlehren der Dogmatik vom J. 1819*), von dieser Ansicht, daß sie alle Scheu vor Gott dem Heiligen aus den Gemütern verscheucht. — Aber nicht nur dieser pelagianische Wahn, sondern

abzuweisen ist überhaupt jede Ansicht, welche die Versöhnung blos im Herzen des Menschen vorgehen läßt, nicht aber im Herzen Gottes. Ihr liegt die Meinung von einer göttlichen Liebe zu Grunde, die von der menschlichen Sünde nicht berührt und affizirt wird, also von einem Gott, für den überhaupt die Sünde als solche gar nicht vorhanden ist; und so negirt jene Ansicht von einer blos psychologischen Versöhnung sowohl die

*) S. 287. — Wohl zu unterscheiden von der Ausg. vom J. 1827.

Objektivität der Schuld, als die Heiligkeit Gottes. [Es ist dies die Lehrweise, die gegenwärtig namentlich Ritschl in seinem wiederholt genannten umfassenden Werke vertritt. Nach ihm ist das Schuldbewußtsein, sofern darin die Vorstellung vom Zorne Gottes, vom Ausschluß aus seiner Gemeinschaft liegt, nichts anderes als eine verkehrte Beurteilung Gottes und der Welt, eben dieses ungelöste Schuldgefühl aber ist auch die Strafe selbst. Die ganze Offenbarung kann daher ihren Zweck nur darin haben, eine Änderung jener falschen Beurteilung herbeizuführen. Eine wirkliche Versöhnung Gottes, eine Umwandelung seines Verhaltens zu der Menschheit ist ausgeschlossen, seine Heiligkeit und Liebe wird von der Sünde derselben nicht berührt. Vgl. dagegen Martensen, Dogmatik §. 157 und insbesondere gegen Ritschl Kreibig, die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins. Berlin 1878, derselbe und H. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung. Zwei Vorträge. Dorner, Glaubenslehre II, 2. S. 592 ff.].

§. 51.

Aber, und das ist das andere, was sich aus dem Wesen der Schuld ergibt, eine göttliche That der Versöhnung in dem bezeichneten Sinne kann nur auf dem Wege der Genugthuung zu Stande kommen.

Auch dies zeigt sich wieder zuvörderst auf der subjektiven Seite. Das Schuldbewußtsein ist mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit auf's engste verknüpft; das erstere hat letzteres unmittelbar in sich. Denn indem sich der Sünder als schuldig vor Gott erkennt, weiß er sich zugleich dem göttlichen Gericht verfallen; in dem Maße, als ihm die absolute Verwerflichkeit der Sünde und die unantastbare Majestät des von ihm übertretenen Gesetzes aufgeht, fühlt er sich in seinem Gewissen gedrungen, dem Urteil der Verwerfung, das jenes über ihn und in ihm spricht, Recht zu geben und damit nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Notwendigkeit der Strafe anzuerkennen. Es drängt sich ihm unwiderstehlich auf, daß das verletzte Gesetz eine Genugthuung erheischt, und daß er selbst, der Sünder, schuldig ist, sie zu leisten, d. h. die Strafe zu leiden; denn die Genugthuung besteht wesentlich in der Strafe, weil durch sie die Konsequenz der Sünde auf den Sünder zurückgeführt und so das gebrochene Recht, tiefer gefaßt, der verletzte heilige Wille Gottes, als die absolute Macht wider ihn geltend gemacht wird. Dieses Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer Genugthuung ist so mächtig in ihm, daß es geradezu das Erleiden der Strafe als Mittel zur

Sühnung der Sünde ansieht. Eben hierin liegt der Grund von allen den mannigfaltigen satisfaktorischen Leistungen, mit denen von jeher die Völker den Zorn der Götter zu stillen suchten, der Grund von den zahllosen Äquivalenten, Büßungen, Selbstpeinigungen, Menschen- und Tieropfern, sowie der sogenannten guten Werke, womit sie sich gleichsam davon loskaufen wollten; aber auch der Grund, warum das alles von dem tiefern sittlichen Gefühl des Menschen immer als ungenügend abgewiesen wird; denn er fühlt recht wohl, daß damit der Anforderung des göttlichen Gesetzes, die auf vollkommene Heiligkeit, und der Strafforderung des göttlichen Gesetzes, die geradezu auf den Tod des Sünders lautet (§. 27. 29), noch keineswegs genug geschehe. „Welche Seele sündiget, die soll sterben" — so tönt es in seinem vom Gottes Geist geweckten Gewissen wieder, und er hat und findet nichts in sich, was er diesem Urteil entgegensetzen, womit er sich dagegen decken könnte. Was bleibt ihm also übrig? Nichts als das Verlangen nach einer Genugthuung, die er nicht leisten kann, als der Wunsch, daß Gott selbst sie beschaffen möge.

Deshalb vermöchte dem Menschen eine blose Deklaration der Straflosigkeit, eine blose Amnestie, selbst wenn sie ihm von Gott dargeboten würde, nicht zu genügen: der Aufrichtige würde sich nicht bei ihr beruhigen, weil sie der Wahrheit seines Schuldbewußtseins widerstritte, ja sie würde ihn um den letzten Rest des Glaubens an die absolute Autorität des Gesetzes, damit aber um den Glauben an die absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst bringen, und so wäre solch eine Amnestie nicht sowohl ein Mittel zur Versöhnung als zur Lösung des letzten Bandes, welches auch den gefallenen Menschen noch mit Gott verknüpft (§. 32 Bd. I. S. 307); dem Unbußfertigen würde sie ohnehin nur eine Stärkung in der Sicherheit und Frechheit, ein Freibrief zur Emanzipation vom Gewissen und vom Gesetz. So ergibt sich denn das Resultat: das Schuldbewußtsein trägt das unabweisbare Bedürfnis nach einer Genugthuung in sich; die Versöhnung wird daran anknüpfen oder vielmehr sie wird es bestätigen, sanktioniren müssen, wenn sie von dem Menschen angeeignet, wenn sie die Gemeinschaft mit Gott, statt sie wiederherzustellen, nicht zerstören soll.

Allein auch dieses subjektive Bedürfnis ruht auf einer objektiven Wahrheit und ist nur der Reflex derselben im menschlichen Gewissen. Denn wie in dem Schuldbewußtsein die göttliche Heiligkeit,

so manifestirt sich in dem damit unauflöslich verknüpften Bewußtsein der Strafwürdigkeit die göttliche Strafgerechtigkeit, welche von der göttlichen Heiligkeit unzertrennlich ist*). Beide verhalten sich wie die Gesinnung zu ihrer Äußerung, und so wenig das eine Gesinnung der Liebe wäre, die sich nicht liebend bethätigte, oder eine sittliche Gesinnung, die das Arge nicht von sich abstieße und haßte (Zorn), so wenig wäre Gott der Heilige an sich, wenn er sich nicht als solcher an der freien und in ihrer Freiheit selbstverantwortlichen Kreatur erwiese. Die Erweisung der göttlichen Heiligkeit aber an der mit der Schuld und Sünde behafteten Kreatur ist die richterliche Gerechtigkeit Gottes; man kann sie die nach außen gekehrte Energie der Heiligkeit nennen, ihren wirklichen Vollzug. Der Akt, in dem sie sich vollzieht, ist die Strafe, das Wesen der Strafe der Tod: die Scheidung vom Leben, die Verdammniß. Daß Gott die Sünde richtet und straft, ist mithin nichts Zufälliges oder Willkürliches, was möglicher Weise auch nicht sein könnte; es ist vielmehr dieselbe Notwendigkeit, von der wir §. 50 sahen, daß sie das Verhältnis Gottes zum Sünder bestimmt, welches in der Strafe zum entsprechenden Verhalten Gottes gegen denselben fortschreitet: die notwendige Konsequenz seiner Heiligkeit — notwendig freilich nicht im Sinne eines äußern Zwangs, sondern als der Selbstvollzug derselben an ihrem Gegensatz. In diesem Vollzuge thut Gott sich selbst, näher seiner Heiligkeit genug; denn die Genugthuung ist nichts anderes als die volle Verwirklichung seines Willens; er bethätigt sich darin als der welcher Er ist, und anders kann er sich nicht, oder, was dasselbe, will er sich nicht bethätigen. So kommt denn auch nach dieser Seite der Aussage des Schuldbewußtseins objektive Geltung zu. Das Verlangen der Menschen nach Genugthuung hat seinen letzten Grund eben darin, worin auch das Strafurteil in ihrem Gewissen und der Fluch des positiven Gesetzes seinen Grund hat: an der in beidem sich bezeugenden göttlichen Heiligkeit. Und so dürfen wir den andern Satz aufstellen: Gott konnte und wollte die Schuld der sündigen Menschheit nicht aufheben, ohne zugleich die von seiner Heiligkeit geforderte Genugthuung zu vollziehen. Und dieser Satz ist ebenso unabweisbar als der obige: daß die Versöhnung, wenn sie überhaupt Wirklichkeit hat, von der Liebe Gottes zu der abgefallenen Menschheit ausgegangen sein muß.

---

*) Vgl. §. 26. Bd. I. S. 172.

Auch dieses §. erste Hälfte bedarf ihrer Natur nach keinen Schriftbeweis. Als Belege dienen zunächst die vorhin angeführten Psalmstellen. Als weitere Zeugen dafür, daß wir die Forderung des Schuldbewußtseins richtig ausgesagt haben, nennen wir wieder vor allen Luther. Er sagt K. Post. 11, 316: „Menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urteil des Gesetzes, das da schleußt und sagt: wer ein Sünder ist, der ist von Gott verdammt und müßten also alle Menschen ewig unter dem Zorn und Verdammniß bleiben, wo nicht eine andere neue Predigt vom Himmel gegeben wäre." Vgl. zu Galat. 2, 17: „Gleichwie das Gesetz dem Menschen seine Sünde aufdecket; also stellet es ihm auch vor die Augen Gottes Zorn und dräuet ihm den Tod. Denn also pfleget das Gewissen flugs eins aus dem andern zu schließen: du hast Gottes Gebot nicht gehalten, darum ist er dir feind, zürnet mit dir, und wird dich verdammen. Die drei schließen sich so gewaltig auf einander, daß unmöglich ist, sie von einander zu scheiden; nämlich: ich habe gesündiget und Gottes Gebot übertreten, dadurch Gott erzürnet, und in sein Urteil gefallen; darum muß ich auch sterben. Also folget nun, daß das Amt, so die Sünde in uns reget und aufdecket, uns zugleich auch zu erkennen gibt, daß wir Gott erzürnet, und den Tod verdienet haben. Denn wo Sünde vorhanden ist, da folget alsobald darauf Zorn, Tod und Verdammnis. Denn das Gewissen urteilet selbst also: Siehe, du hast gesündiget, darum ist auch Gott wider dich erzürnet, zürnet er aber, so wird er dich auch töten und ewiglich verdammen" (W. VIII, 1868); ferner zu Galat. 3, 20: „Hier, (nämlich wo es sich um das Verhältnis Gottes und des Sünders handelt), hier stoßen schlechts aufeinander der Mensch, der ein verdammter Sünder ist und mit dem Tode ringt und fürchtet alle Augenblicke, er werde in die Hölle gestoßen, und Gott, den er beleidiget und erzürnet hat. Soll hier der Sünder nicht verzweifeln, so muß ein weit besserer Mittler kommen, als Moses ist, nämlich Christus der Herr selbst, der dem Gesetz genug thun (qui legi satisfaciat), seinen Zorn hinweg nehmen und den verdammten Sünder, der des ewigen Todes schuldig ist, mit Gott, den er erzürnt, versöhnen könne." Ebend. zu v. 14: „Darum steckt ihr Herz (derer, die nur von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze wissen) voll solcher Gedanken: Wer ein Sünder ist, der hat Gottes Zorn und den ewigen Tod verdient, soll er nun dem Teufel und der Hölle entlaufen, so muß er die Sünde büßen, viel guter Werke thun, ein strenges Leben führen, Gott dienen mit Beten, Fasten u. s. w." — „Aber, heißt es v. 22, daß die Schrift alles beschlossen hat unter die Sünde, daraus denn folget, daß weder Gelübde noch strenges Leben der Karthäuser u. s. w. gerecht macht, sondern ist alles auf einen Haufen verdammt. Wodurch aber? — durch's ganze Gesetz, welches Amt und Werk ist, daß es unter die Sünde wirft." Dagegen K. Post. 15, 421: „Gott will genug gethan ha=

ben für die Sünde und seine Ehre und Macht bezahlt haben; das konnten wir nicht, aber Christus hat's gethan." Aehnliche Aussagen die Menge in der ältern dogmatischen und asketischen Literatur z. B. bei J. Arndt, Scriver. Unter den Neueren spricht sich Marheineke a. a. O. S. 284 ebenso wahr als schön darüber aus: „Kraft der ewigen Gerechtigkeit Gottes geschieht es, daß das Bewußtsein der bösen That unmittelbar mit der Schuld oder dem Gefühl der Verdammniß verbunden, dieses aber, dem Gebiet der Freiheit, auf dem die That entstanden ist, entrückt, nicht mehr eine Sache menschlicher Willkür ist. Denn Sünden kann der Mensch thun oder lassen; aber die Sündenschuld, das Bewußtsein der damit verknüpften Strafe kann er keineswegs haben und auch nicht, sondern er selbst will, daß gebüßt werde, was gesündigt ist, und wie das Beispiel großer Verbrecher zeigt, er selbst verlangt und schreit nach Strafe und fühlet, daß er, der die Sünde gethan hat, sich selbst von seiner Schuld und Strafe nicht befreien kann. Und eben hierin erweist sich Gottes ewige Gerechtigkeit groß und herrlich an den Menschen, daß sie nicht eher dem peinigenden Gefühl der Schuld in sich genug gethan sehen, als bis dem ewigen und zeitlichen, dem bürgerlichen und göttlichen Gesetz genug geschehen, in beiden aber Gott, der beider Urheber ist, ein Genüge geleistet worden ist. Dafür ist selbst in dem gröbsten Sünder*) das Gefühl so fein, daß er unablässig alles ausstößt, was ihm als Täuschung zur Beruhigung dargeboten wird, z. B. von der Kirche auferlegte gute Werke oder Freisprechung von der Obrigkeit, welche doch die Schuld nicht lösen, die sich der Mensch vor Gott zugezogen hat"**).

---

*) Nur in dem Bußfertigen.

**) Vgl. J. Stahl's Fundamente einer christl. Philosophie 146: „Es ist das ewige Gesetz der Gerechtigkeit, daß auf das Böse — Sünde — die Strafe folge unabwendbar, das bekundet jedes unbefangene Bewußtsein" ff. [Dieser Punkt ist neuerdings anläßlich der Ritschlschen Aufstellungen eingehend behandelt worden. So von Kreibig, die Versöhnungslehre unter den Abschnitten: die Schuld und die Strafe, wo es u. a. heißt: „Eben weil die Sünde des Menschen selbsteigene That, gewissermaßen seine Schöpfung ist, deßhalb gehört sie ihm nun auch mit allen ihren Konsequenzen" (S. 51); ferner wird S. 105 an den treffenden Vergleich Anselms erinnert (cur deus homo? I, 15), daß der Mensch dem Himmelsgewölbe nicht entfliehen könne, sondern je weiter er sich von dem einen Ende entferne, desto mehr nähere er sich dem andern, „ebensowenig vermag er der über ihm waltenden sittlichen Ordnung zu entrinnen, verweigert er dem gebietenden Willen Gottes den Gehorsam, verfällt er dem richtenden . . . den Übelthäter straflos lassen, hieße, zu dem ersten Unrecht ein zweites fügen." Vortrefflich sind auch hier Dorners Auseinandersetzungen (Glaubensl. II, 2 S. 612 ff.), in welchen nachgewiesen wird, wie die Annahme der Nothwendigkeit einer objektiv sich vollziehenden Versöhnung so wenig Gott in eine falsche, passive Abhängigkeit von der Welt setze, daß es vielmehr gerade sein eigenes, sich ewig gleich bleibendes ethisches Wesen und sein eigener Wille

Selbst auf dem Gebiete des Heidenthums findet sich dieses Bewußtsein, und zwar nicht vereinzelt, sondern als allgemeine Thatsache; denn es ruht auf dem unabweisbaren Zeugnis des Gewissens, wie Nägelsbach a. a. O. gezeigt hat. Der Glaube an die Gerechtigkeit, insbesondere an die Strafgerechtigkeit der Götter ist das durchschlagende Moment in den Religionen des Altertums, das Wahrheitsmoment darin. Diese Strafgerechtigkeit muß sich an dem Sünder manifestieren, unfehlbar, sicher, wenn auch nicht immer sogleich, sera numinis vindicta. Es ist das unwandelbare Gesetz der von den Göttern gegebenen und gewährleisteten sittlichen Weltordnung: *δράσαντι τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται*. So fest steht dieses Prinzip, daß, wo die Erfahrung ihm zu widersprechen scheint, angenommen wird, entweder daß für den Frevler ein anderer büßt, oder daß ihm zu anderer Zeit und an andrem Ort, in der Unterwelt, sein Recht widerfährt (Nägelsb. S. 46 ff. 345). · Die Strafe als gerechte Vergeltung, muß dem Frevel folgen; die Vergeltung aber hat sühnende Kraft; *φόνῳ φόνον λύειν* 343. Durch die Strafe wird des Rechtes Grundlage befestigt: *δίκας ἐρείδεται πυθμήν*. Von da aus erwächst der Gedanke und das Verlangen nach einer stellvertretenden Sühnung, und auch dieser Gedanke geht durch das ganze Altertum hindurch. Er liegt, wenn auch nicht den gewöhnlichen Tieropfern der Griechen (353), doch denen der Aegypter (194) und anderer alten Völker zu Grunde und findet sich auch bei jenen in mannigfachen Formen; er hat als seine furchtbarste Konsequenz die Menschenopfer erzeugt; unum pro multis dabitur caput. Vgl. 194—200. 355. — Alle etwaigen Sühnmittel, die der Sünder anwenden kann, gewähren noch keine Gewißheit der Sühnung; gewiß und unverbrüchlich ist nur das von Zeus garantirte Gesetz, das *δράσαντι παθεῖν* (362).

Was die objektive Seite unseres §. betrifft, so wird es wohl als unbestrittene Schriftwahrheit gelten, daß Gott die Todesschuld der

---

ist, wodurch er sich zur Modifikation seiner Teilnahme an der Welt bestimmen läßt. „Wäre die göttliche Ungnade bloß subjektive Vorstellung und nicht objektive Wahrheit, so brauchte das Subjekt sich nur dieser Vorstellung zu entschlagen, so wäre es straffrei. . . Aber Gott kann nicht in sich mit dem Bösen ewig versöhnt sein; es ist weder sittliche Indifferenz noch Willkür in ihm. Die Energie des heiligen und gerechten Wesens Gottes bleibt auch in der Welt sich selbst gleich.“ Vgl. auch Frank, Christl. Wahrheit I, 2. Aufl. S. 477. „Ist die Schuld der Ausdruck für die Thatsache, daß das Gesetz auch dann seinen Anspruch an den Menschen nicht verliert, wenn er sich davon lossagt, so bezeichnet die Strafe die Realisirung dieses Anspruchs durch thatsächliche Repression des Sünders unter die von ihm verletzte Ordnung“ u. s. w. Ähnlich Kähler, die Wissenschaft der christl. Lehre. S. 301 f. und H. Schmidt in dem Artikel Versöhnung in Herzogs Real-Encykl. 2. Aufl. Bd. 16 S. 395 ff.].

Welt nicht erlassen könne, ohne dabei seine Heiligkeit irgendwie zu wahren und zu bewähren*). Die Frage ist vielmehr die, ob seine Heiligkeit den wirklichen Vollzug des Gerichtes dabei notwendig fordere. Darauf gibt die Schrift keine direkte Antwort; aber der ganze Zusammenhang ihrer Lehre bejaht die Frage. Es sind folgende Schriftsätze, aus denen sich die Entscheidung ergibt: Erstens, daß Gott wesentlich der Heilige, und daß es seiner Heiligkeit wesentlich ist, wie das ihr Entsprechende mit ihrem Wohlgefallen zu bejahen, so das Unheilige zu negieren, die Finsterniß zu hassen, Deut. 4, 24; 12, 31. Jos. 24, 19 Jes. 6, 5 Kol. 3, 5 f., Eph. 5, 6. 1 Joh. 1, 5. 6 und ebendeshalb auch die Person des Gottlosen zu hassen und unter den Zorn zu beschließen, Deut. 29, 25 ff. Ps. 5, 5 – 7. Ps. 11, 5. Hos. 5, 10 ff. Jes. 63, 10 Röm. 2, 5. Eph. 2, 3; die ganze Sünderwelt ist dem göttlichen Gerichte verfallen Röm. 3, 19, §. 29. Zum andern, daß Gott dieser seiner Heiligkeit auch Folge gibt durch ein entsprechendes Verhalten, vermöge dessen er die einzelnen Menschen und ganzen Geschlechter streng nach ihrem Verhalten gegen seinen Willen behandelt. Dies ist die vergeltende Gerechtigkeit, die insbesondere von dem ganzen A. Test. bezeugt wird als das Prinzip des gesamten Waltens Gottes in der Welt und Weltgeschichte. Sie ist ewig und unwandelbar wie Gott selbst, der von ihr den Namen hat: der Gott der Gerechtigkeit, der Richter der Welt, der Gerechtigkeit lieb hat und thut Deut. 32, 4. Ps. 7, 12. 11, 7. 119, 75. An dem Sünder erweist sie sich als Strafgerechtigkeit, die den Tod des Schuldigen (falls er sich nicht bekehrt) mit unentrinnbarer Energie fordert; sie tilgt den Übertreter aus der Gemeinde des Herrn, z. B. Deut. 17, 12. c. 18, 19: „Der Böse soll ausgethan werden“, sie gibt den Gottlosen in das Verderben, in den Tod dahin Ps. 1, 6. 9, 6. 31, 18. 101, 8. 104, 35. Neh. 9, 33. Dan. 9, 14. Jes. 5, 16. 22, 14: „Wahrlich (spricht der Herr) nicht soll euch vergeben werden dieser Frevel, bis ihr des Todes seid.“ 2 Thess. 1, 4—10. Offb. 16, 5—7. – Das Geschick Israels für alle Zukunft hängt vom Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott ab, Deut. c. 28. c. 29, 15—19; seine ganze Geschichte ist Zeugnis von der

*) [Ritschl freilich bestreitet dies. Nach ihm kann für Gott eine solche Notwendigkeit nicht gelten, vielmehr ist bei ihm alles unter seinen Willen zu stellen. Indem Gott die Sünde vergebe, erkläre er einfach, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch zwischen den Sündern und ihm die Gemeinschaft mit ihm nicht aufheben und hemmen solle; dazu aber bedürfe es für ihn keiner objektiven Versöhnung. Vgl. oben S. 17. Allein im Sinne der Schrift ist das nicht; sie weiß weder etwas von solch' einem rein willkürlichen Willen in Gott, noch ist ihr die Sündenvergebung bloß die subjektiv willkürliche Beilegung eines Mißverhältnisses, die Verzeihung einer gleichsam privaten Ehrenkränkung Gottes. Vgl. außer dem oben Angeführten auch v. Orelli, Einige alttestamentl. Prämissen zur neutestamentl. Versöhnungslehre in Luthardts Zeitschrift. 1884. S 13 ff.].

Wahrheit des Wortes: „Die Bösen bestehen nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten; der Weg der Gottlosen vergeht", Ps. 1, 5 f. Vgl. 1 Thess. 4, 6, wo es in Beziehung auf alle Arten der Uebertretung heißt: *ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων*. Nun ist freilich nach dem Alten Testament der Schauplatz dieser richtenden Gerechtigkeit zunächst das Diesseits, aber hinter diesem Diesseits liegt gerade nach dem A. Testament für den Bösen keine Hoffnung auf das Jenseits; Verwerfung im Diesseits ist eben schlechthin Verwerfung. Das Gericht rottet den Bösen aus, indem aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes, zugleich aus der Gemeinschaft der Gnade und des Lebens Gottes. Die Aussprüche des Herrn Genes. 2, 17. Deut. 24, 16. Ezech. 3, 18. Exod. 32, 33: „Welche Seele sündiget, die soll sterben", — „ich will den aus meinem Buche tilgen, der an mir sündiget", sie reden keineswegs blos vom leiblichen Tod und von zeitlicher Verwerfung, sie wollen in derselben Allgemeinheit und Intensität gefaßt sein, wie das Neutestamentliche: „Der Tod ist der Sünde Sold." Vgl. Röm. 5, 16. Hat nun dieses Todesgericht, in dessen Vollzug sich die Heiligkeit Gottes als Strafgerechtigkeit erweist, in jener ihren Grund, so kann dieser Vollzug für Gott nichts zufälliges sein, das auch unterbleiben könnte; es wird für ihn ebensosehr eine (ethische) Notwendigkeit sein, die sündige Welt zu richten, als es ihm wesentlich ist, die Sünde zu hassen und zu verneinen. Das Eine ist mit dem Andern gesetzt. Er wäre der absolut Heilige nicht, wenn er sich nicht als den Gerechten bethätigt. Die Bethätigung der Gerechtigkeit am Sünder aber ist dessen Hingabe in den Tod *), dessen Verwerfung. Schon von hier aus bejaht sich unsere obige Frage von selbst. Nun hat aber drittens Gott diesen seinen heiligen und gerechten Willen in's Gesetz gefaßt und damit zur Reichs- und Rechtsordnung für die Menschheit gemacht. Diese Rechtsordnung spricht das Todesgericht als Todesdrohung aus, sie droht den Fluch als unausbleibliche und unabwendbare Folge der Gesetzesübertretung. Deut. 27, 26. Jer. 11, 3. Gal. 3, 10: *ἐπικατάρατος πᾶς* etc., sie tritt mit erschütterndem Ernste warnend und strafend den Sündern entgegen Deut. 28. Röm. 2, 9 ff. In dieser göttlichen Rechtsordnung finden die Gerechten den Trost wider das scheinbare Glück der Gottlosen, an sie halten sie sich im Glauben auch da, wo die Erfahrung des Lebens Gottes ewiger Gerechtigkeit zu spotten scheint Ps. 37. 49. 73. Jer. 12, 1—3. **) Gott selbst gewähr-

*) Geß, zur Lehre von der Versöhnung, Jahrb. für deutsche Theol. 1858, Bd. 3, Hft. 4, S. 724: „Gott vergilt die Sünde mit dem äußern und innern Tode. Er heiligt, verherrlicht seinen Namen gegenüber der ihm angethanen Entheiligung durch das Verderben dieser Entheiliger, ihr Verderben erweist den Heiligen als die hohe Majestät und einzige Lebensquelle." Vgl. Stahl a. a. O. S. 148 ff.

[**) Orelli a. a. O. S. 73: „Die Gerechtigkeit des Richters d. h. seine Über-

leistet sie mit seinem Wort, mit seiner Wahrhaftigkeit Jer. 17, 10. „Gerechtigkeit und Gericht ist seines Thrones Veste“ Ps. 89, 15; sein Gesetz unwandelbar, wer daran frevelt, holt sich das Gericht; er muß dem verletzten Rechte vollständig genugthun: „Du wirst nicht herauskommen, bis du auch den letzten Heller bezahlest“, heißt es Mtth. 5, 26 von dem, der das Gebot der Versöhnlichkeit verletzt, vgl. Mtth 18, 25 u. 34: *ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.* — Läßt es sich nun denken, daß Gott diese Rechts- und Reichsordnung, nachdem er sie mit so feierlichem Ernst in die Welt hineingestellt hat, wieder zurücknehmen und und so ihre Unverbrüchlichkeit aufheben werde? In der That, ich wüßte nicht, wie sich dann noch seine Wahrheit, seine Selbsttreue behaupten ließe, ja es erschiene die Strafdrohung fast nur wie ein Schreckmittel, mit dem es nicht so ernstlich gemeint sei. Und erwägen wir, daß doch das Gesetz nicht eine von Gott abgelöste Weltordnung, sondern der Ausdruck seines persönlichen Willens ist, so müßten wir alle angef. Aussagen der Schrift über seine Heiligkeit, seinen Zorn und seine Strafgerechtigkeit entweder geradezu aufgeben, oder doch ihrer absoluten Geltung entkleiden, wollten wir den Vollzug des göttlichen Straf- und Verwerfungsurteils über die sündige Menschheit nicht als eine innere Notwendigkeit anerkennen. Mag auch der Ausdruck Notwendigkeit für Gott nicht völlig geeignet erscheinen; er sagt nichts anders als: Gott kann sich nicht selbst widersprechen oder verläugnen — und wer dürfte diesen schriftgemäßen Satz bestreiten. Dazu kommt viertens die Thatsache, daß Gott wirklich dieses Zorn- und Todesgericht schließlich an allen Ungerechten (Nicht-Gerechtfertigten) vollzieht Röm. 2, 3—10, trotzdem, daß er die Liebe ist und allen Menschen geholfen wissen will — worin der stärkste Beweis für die eben behauptete Notwendigkeit liegt; endlich, daß er von Anfang an die Sündenvergebung an das Opfer geknüpft hat, welches die symbolische Darstellung des Strafvollzugs zu einem seiner wesentlichen Momente hat. Doch davon im flgd. §.; von dem Beweis aus der Thatsache der Versöhnung selbst müssen wir ohnehin hier noch absehen.

Den kirchlichen Konsensus ergibt zunächst Luthers Lehre über das Gesetz, wie er sie allerwärts, insbes. aber in dem Komment. zu den Galatern und in den Thesen gegen die Antinomer entwickelt hat (W. XX, 2045): „Das Gesetz wird nimmermehr in Ewigkeit aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen, oder in den Seligen erfüllt.“ Ebd. 2050: „Daß das Gesetz fordert streng und mit höchstem Ernste, daß wir's bis auf's letzte erfüllen. — Es muß die Schuld also genau bezahlt werden, daß auch der geringste Heller

---

einstimmung mit dem Gesetz hat die Wirkung, daß auch die des Unterstellten zur Geltung kommt d. h. derselbe zu seinem Rechte gelangt“ u. s. w.]

daran nicht fehle." Damit vergleiche man die S. 20 angef. Stellen Bd. 11, 289, und Bd. 9, 381. Derselbe Gedanke in der Auslegung von Galat. 3, 20: „Wir sind die, so wider Gott und sein Gesetz gehandelt und ihn beleidigt haben, und derhalben uns gröblich und schwerlich an ihm versündigt, daß also Gott uns dieselbe große Sünde nicht nachlassen, noch übersehen kann; so können wir sie nicht bezahlen noch hinlegen. Derhalben ist zwischen Gott, der für sich einig ist, und uns eine sehr große Uneinigkeit und Zwietracht. Denn Gott kann je sein Gesetz nicht widerrufen, sondern will kurzum, daß es soll gehalten sein: so können wir, so Gottes Gesetz übertreten haben, seinem Zorn und Gericht nicht entrinnen" (W. VIII, 2287). — Ebenso Melanchthon, der seine ganze Versöhnungslehre auf den Satz gründet: Voluntas divina est immutabilis; dieser unwandelbare Gotteswille hat sich in das Gesetz gefaßt, welches ebendeshalb selbst unwandelbar, sich mit Notwendigkeit durchsetzen muß: Lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet. Und zwar an den Übertretern mittelst der Strafe: Obligat enim lex vel ad obedientiam vel ad poenam. Deus peccato semper irascitur et non sine poena remittit. — Deus justitiae suae puniendo satisfacit; justitia servatur in recipienda poena (Expl. Symb. Nic. C. Ref. XXIII, 549). Von demselben Grundsatz gehen sämtliche lutherische Theologen in dem Streit mit Osiander aus*); ebenso Chemnitz Loci II, 792: Lex promittit misericordiam illis, qui diligunt Deum et custodiunt mandata ejus, illis vero, qui non permanent in omnibus, quae scripta sunt in lege, aeternam maledictionem denuntiat. Et norma illa justitiae in Deo, quae in lege patefacta est, aeterna, immota et immutabilis est. Se ipsum negare non potest. . . . Ergo non vult aliquem justificare, nisi juxta legem satisfactum sit pro peccatis (745). Auch die Konk. F. steht auf diesem Hauptsatz S. D. V. S. 713, wie er denn allen den kirchlichen Theorien zu Grunde liegt, welche Christi Liebesgehorsam als stellvertretendes Strafleiden betrachten. Wir werden sie später im Zusammenhang betrachten.

Abweisen aber müssen wir hier die Ansicht, welche den letzten Grund der Versöhnung in die Ermöglichung der menschlichen Bekehrung setzt und darin aufgehen läßt. So z. B. Rothe, Dogmatik II, 1. §. 46. 50 ff. Vgl. Ethik. 2. Aufl. III. §. 557, der die Versöhnung daraus begründet, daß einerseits ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung von ihr nicht möglich sei, ohne daß der Sünder zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt habe, daß aber andrerseits eine vorweg erteilte Vergebung der Sünde von Seiten Gottes ihre nachfolgende faktische

*) Vgl. den Nachweis in meiner Dissert. historia dogmatis de obedientia Christi activa, 1845.

und völlige Aufhebung in dem Sünder und durch ihn selbst zur sichern und unausbleiblichen Konsequenz habe. Wo Gotte diese Sicherheit gegeben sei, da könne er unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, ja da müsse er vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit die so versühnte (?) Sünde aus Gnaden vergeben. — Hiernach läge also der letzte Grund der Vergebung und Versöhnung zwar nicht in der vorgängigen Besserung, wohl aber in der nachfolgenden (durch die Gemeinschaft mit Christo ermöglichten) Heiligung des Menschen. Aber abgesehen davon, daß auch der Gläubige in diesem Leben nie von der Sünde völlig frei und heilig wird, kommt doch nach dieser Theorie weder die unabweisbare Forderung des Schuldbewußtseins nach einer Sühnung, noch die richtende Gerechtigkeit Gottes zu ihrem Recht. Der bußfertige Sünder kann an eine solche Versöhnung mit Gott nicht glauben, denn die Heiligung, welche allerdings die vorweg empfangene Vergebung in ihm wirkt, ist viel zu mangelhaft, als daß er im Hinblick auf sie und in Hoffnung auf ihre künftige Vollendung sich der Gnade Gottes getrösten dürfte, und Gott kann sie nicht gewähren, weil seiner Gerechtigkeit nicht genuggethan ist. Es kommt dabei überhaupt zu keiner objektiven Sühnung.

§. 52.

Beides: eine Genugthuung durch den Vollzug der Strafe, durch das Gericht des Todes, und eine Aufhebung der Schuld in vergebender Liebe — beides scheint sich nun gegenseitig auszuschließen; es sind die härtesten Gegensätze — und doch finden sich beide in dem Bewußtsein des Versöhnten zusammen. Der Christ glaubt, obwohl er sich selbst um seiner Sünde willen vor Gott verwerflich und des Gerichtes schuldig fühlt, an eine Vergebung der Sünden (§. 49), und glaubt eben deshalb daran, weil er weiß, daß für sie genuggethan, daß das Gericht, das ihn treffen sollte, wirklich vollzogen ist, ja so eng sind beide Momente in seinem innern Leben verknüpft, daß das Bewußtsein der Schuld und der Verhaftung zur Strafe in ihm nicht selten mit dem Trost der Vergebung bis auf's äußerste ringt; aber in dem Glauben an eine objektive, in Christo für ihn vorhandene Sühnung behält der Trost den Sieg. In diesem Glauben liegt für den Versöhnten die Vermittlung jener harten Gegensätze, in ihm gleichen sie sich aus, weil sie darin aufgehoben sind; und so löst sich ihm, zunächst auf praktischem Wege, eine Schwierigkeit, die dem theoretischen Denken unlösbar scheint

Und diese Schwierigkeit ist keine bloß subjektive, selbstgemachte; sie besteht, wir scheuen uns nicht es auszusprechen, auch für Gott.

In Gott sind Liebe und Heiligkeit harmonisch eins. Er ist selbst ihre Einheit, sie verhalten sich zu einander wie Selbstbejahung und Selbstmitteilung §. 16; und wie beides wesentliche Bestimmtheiten des Einen, absolut Guten sind, so ist auch sein ewiger Wille über die Menschheit ein einheitlicher: Liebesgemeinschaft in Heiligkeit — Seligkeit in Gott auf Grund kreatürlich-ethischer Willenseinheit mit Gott; der Mensch soll dem heiligen Willen Gottes entsprechend, Gegenstand seiner beseligenden Liebe sein (§. 20). Aber der Widerspruch, der diesem einheitlichen Willen Gottes von Seiten der Menschheit entgegentritt, hindert den einheitlichen Vollzug desselben von Seiten Gottes. Die menschliche Sünde macht es der Liebe Gottes unmöglich, sich mitteilend und beseligend an der Menschheit zu bethätigen und ruft die Reaktion seiner Heiligkeit hervor, welche den Sünder von der Gemeinschaft seiner Liebe ausschließt und unabweisbar den Tod desselben fordert. In seinem Vollzug genügt und bewährt sich die Heiligkeit als Gerechtigkeit (§. 26); aber dieses gerechte Gericht (die Offenbarung des Zorns) ist eben die Verneinung der Liebesoffenbarung, das Gegenteil derselben — und doch ist und bleibt Gott auch der abgefallenen Welt gegenüber die Liebe, und wenn diese seine Liebe auch nicht die absolute Notwendigkeit in sich trägt, sich an derselben rettend zu bethätigen (denn die Liebe ist Freiheit), so ist und bleibt die Menschheit doch immer ihr Werk, von Gott aus Liebe gewollt, nach seinem Bilde geschaffen, zur Liebesgemeinschaft mit ihm bestimmt, obwohl der Liebe unwürdig geworden, immer noch der Erlösung fähig und selbst als die schuldige und verdammliche Gegenstand seiner Erbarmung.

Das ist die Schwierigkeit, von der wir sagten, daß sie der Verwirklichung des einheitlichen Willens Gottes an der Welt entgegentritt: sie bringt seine Liebe und Heiligkeit, näher seine Gnade und Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer Offenbarung nach außen in einen Gegensatz, in einen Konflikt. Und dieser Konflikt nach außen hin hat dann eine innere Spannung zwischen ihnen zur rückwirkenden Folge: er wirkt bis in das Herz Gottes des Dreieinigen hinein.

Man kann es von menschlicher Anschauungsweise aus für unstatthaft halten, eine solche Rückwirkung des Verhaltens der Kreatur auf Gott selbst zuzulassen, welche im Stande wäre, die innere Einheit seiner wesentlichen Eigenschaften zu berühren und mit einem Gegensatz zu bedrohen. Dennoch ist es nicht anders. Denn es ist gerade die Konsequenz jener wunderbaren göttlichen Liebe, welche die freie Kreatur geschaffen, mit der Freiheit ihr die Macht der Selbst-

bestimmung, und mit dieser die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstentscheidung in die Hand gelegt hat (I, 172) — es ist die Konsequenz dieser Liebe, daß der Mensch ihre Verwirklichung an sich hindern und damit die Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen sich provozieren kann. Und es ist gerade das innere Verhältnis dieser Liebe zur Heiligkeit, vermöge dessen ein Konflikt beider nach außen nicht ohne Rückwirkung nach innen bleiben kann. Denn dieses Verhältnis ist weder das des Gegensatzes noch das der schlechthinigen Identität, nicht Einerleiheit, sondern eine Einheit, die den Unterschied an sich hat, lebendige Harmonie, m. a. W. es ist dies, daß Gott in seiner Liebe der Heilige und in seiner Heiligkeit die Liebe ist (§. 16). Wären beide freilich schlechthin identisch, so könnte überhaupt von einem innern Verhältnis derselben zu einander nicht die Rede sein, aber dann hätte auch der von der Schrift und Erfahrung bezeugte Gegensatz derselben nach außen keine Wahrheit, sondern was wir Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen die Sünde nennen, und was wir als Zorn Gottes an uns erfahren, wäre nur eine andere Form der Liebe, nur etwa erziehende, bessernde Liebe; ein Satz, der hier keiner Widerlegung mehr bedarf. Hingegen stünden beide an sich im Gegensatz zu einander, so käme Gott selbst unter einen Dualismus seiner Eigenschaften zu stehen, und daraus ergäbe sich für ihn die Notwendigkeit einer gegensätzlichen Verwirklichung beider an der Welt — d. h. einer zweifachen Prädestination (wovon §. 31). Weil aber beide in Gott (harmonisch) eins sind, so folgt, daß, sobald sie nach außen hin in einen wirklichen Konflikt geraten, ein innerer Gegensatz zwischen ihnen zu entstehen droht — aber freilich nur, um sofort von Gott selbst aufgehoben zu werden. Denn einen wirklichen Gegensatz kann der mit sich einige Gott in sich nicht zulassen; er wird ihn, indem er an ihn herantritt, aufheben kraft ebenderselben heiligen Liebe, in der er die persönliche Kreatur geschaffen und ihr mit der Freiheit die Macht eines Verhaltens verliehen hat, welches auf das Verhältnis Gottes zu sich selbst zurückwirken kann. Während er in dem gefallenen Geschlechte nichts, aber auch gar nichts mehr findet, woran er Wohlgefallen haben könnte, während es in seiner Gesamtheit seinem Zorn verfallen ist, wird er aus dieser seiner schöpferischen Liebe, die in der immanenten Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen den drei Personen der Trias gründet, als deren kreatürliches Abbild er die Menschheit ewig gewollt hat (§. 20) — aus ihr wird er den Impuls nehmen oder vielmehr genommen haben zu einer Aufhebung jenes Gegensatzes, der, wenn er unvermittelt

stehen bleibt, die Menschheit rettungslos dem Verderben überantwortet, und von dem der Christ als von einem überwundenen weiß. Diese Aufhebung ist das innere Wesen der Versöhnung; sie ist also nicht nur eine göttliche, sondern eine innergöttliche That.

Was den geschichtlichen Vollzug derselben betrifft, so sind wir zwar entfernt, darüber im voraus eine Theorie aufstellen zu wollen, aber so viel dürfen wir auf Grund der bisherigen Entwicklung mit voller Sicherheit sagen: Gott kann in seiner ewigen Liebe die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gemeinschaft zwischen sich und der Menschheit nur so wollen (gewollt haben), daß zugleich seiner Gehorsam fordernden Heiligkeit und seiner den Sünder richtenden Gerechtigkeit Genüge geschieht, d. h. nur so, daß beide, seine Liebe und seine Heiligkeit, seine Gnade und seine Gerechtigkeit zur vollen Verwirklichung und eben damit zur gegenseitigen Ausgleichung kommen.

Diese Vermittlung konnte nun, wie wir sahen, nicht in dem bloßen Erlaß der Strafe, aber sie konnte auch nicht in dem Vollzug der Strafe an dem Sünder bestehen, denn die Strafe ist eben Tod, mors aeterna — Vollzug der Strafe am Sünder wäre dessen Untergang; sie kann nur in einem Dritten liegen, worin zwar auch die göttliche Heiligkeit zu ihrem Rechte, das göttliche Strafurteil über die sündige Menschheit zu seinem Vollzuge kommt, aber so, daß damit die Aufhebung der menschlichen Schuld und des göttlichen Zorns, also die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Welt erwirkt wird.

Dies ist die Sühne. Sie unterscheidet sich von der Strafe dadurch, daß in ihr die Strafe nicht bloß erlitten, sondern zur Tilgung der Schuld gelitten, und so gelitten wird, daß dieser Zweck dadurch erreicht wird. Während die Strafe an und für sich den, welchen sie trifft, dem Tode überantwortet und ihn damit von der seligen Gemeinschaft mit Gott für immer ausschließt, will die Sühne sein Verhältnis zur sittlichen Ordnung, tiefer gefaßt, sein Verhältnis zu Gott wiederherstellen, ihn also der Schuld entledigen und damit von der in dieser begründeten Strafe befreien. Das aber ist der Zweck, ja vielmehr das Wesen der Versöhnung. Und so schließt sich denn unsere Erörterung ab in dem Satze: Die Versöhnung als That göttlicher Liebe und Heiligkeit wird sich als sühnende Genugthuung oder, was dasselbe, als genugthuende Sühnung vollziehen.

Mit diesem Satze stellen wir nicht willkürlich a priori die Be-

dingungen der Versöhnung fest, wir argumentiren nur aus unumstößlichen Voraussetzungen, ohne die es gar keinen Glauben an eine objektive Versöhnung geben kann. Wir bringen nur das in Anwendung, was sich uns bereits im ersten Teil als schriftgemäße Aussage ergeben hat und was Inhalt des christlichen Bewußtseins ist, wie es sich von jeher in unserer Kirche im Zusammenhang mit der Rechtfertigung ausgesprochen hat. Weiter gehen wir nun keinen Schritt, so nahe es auch läge, aus dem gewonnenen Resultate nähere Folgerungen über den Modus der Versöhnung zu ziehen. Nur das wiederholen wir mit Nachdruck, daß die Menschheit, denn um diese handelt es sich, nicht nur um die Einzelnen, — daß die Menschheit schlechterdings nicht im Stande ist, eine derartige Sühnung für ihre Sünde (Gesammtsünde) zu leisten (§. 30), schon deßhalb nicht, weil sie die sündige und schuldige ist. Ihr bleibt nichts übrig, als unter dem Zorn das verdiente Todesgericht zu leiden, es sei denn, daß Gott selbst rettend und erbarmend eintritt.

Und Er thut es in seiner unendlichen Liebe. Er selbst nimmt es auf sich, jenen schweren Gegensatz zu vermitteln, und damit wie dem tiefsten Bedürfnis der Menschheit, so sich selbst genugzuthun. Das ist sein ewiger Wille. Zu diesem Zweck haben Vater und Sohn sich in die Stellung zu einander begeben, daß der Sohn, Mensch werdend, sich auf die Seite der Menschheit gestellt hat, um an ihrer Statt und für sie zu leisten, was sie nicht vermochte, und sich eben damit in menschliche Verhältnisse begeben hat, welche von Gott selbst geordnet waren, dem Vollzuge ihres beiderseitigen Heilswillens zu dienen. So führt uns die weitere Darstellung auf den Ratschluß der Versöhnung und auf die Person des Gottmenschen zurück und durch sie zu seinem Versöhnungswerke fort.

Die Thatsache des christlichen Bewußtseins, von der wir oben ausgingen, findet sich in allen Gläubigen in irgend einem Maße, sie ist bezeugt in den Aussagen der Apologie, „von den erschrockenen Gewissen, von der Empfindung des göttlichen Zorns auch in den Heiligen“ (134. 195), in der Beschreibung der „hohen Anfechtungen“ bei unsern Alten, insbesondere in der Art, wie Luther aus eigenster Erfahrung das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu dem Christen beschreibt: „Beide sind ihrer Art und Wirkung nach so weit von einander wie Himmel und Erde, wie Tod und Leben, und gleichwohl auf's allernächste beisammen, nämlich in einem Herzen; ja kein Ding ist dem andern so nahe als Furcht und Glaube, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade; denn so nahe sind

sie bei einander, daß eines das andere hinfrißt und verschlingt." — „Was ist so heftig und hart wider einander, als vor Gottes Zorn erschrecken und doch gleichwohl seiner Güte sich trösten und auf sie warten. Das eine ist schlechts die Hölle, das andere der Himmel, und müssen doch gleichwohl im Herzen auf's allernächste zusammen kommen. Speculative conjunguntur facillime, sed practice ea conjungere est omnium difficillimum, id quod propria experientia saepissime didici. . . Wie das geschieht? Durch den Glauben an die Erlösung von Gesetz, Sünde und Tod in Christo Jesu, — so du glaubest an Christum, der dich von des Gesetzes Fluch, Zorn und Gefängnis erlöset hat und dich damit tröstest" (zu Gal. 3, 22, 23). Vgl. Bd. 13, 364 über den Zöllner, wo Luther von den aufrichtigen, erschrockenen Gewissen redet, die gerne die beiden Stücke: „Ich bin ein Sünder" und „Gott ist mir gnädig" in's Herz brächten. Denen, sagt er, wird es am schwersten. Wie ist es möglich, solche Worte des Zöllners zusammenzufassen, wider das Gesetz, wider seine eigene Vernunft und Fühlen, welche nichts anders dem Herzen vorbilden, denn Zorn und Ungnade. . . Darum müssen hier zugleich wider einander gehen die zwei widerwärtigen Stücke: die zehen Gebote hören, die da verdammen zum Tode und der Hölle, und dieselben wieder verlieren und sich herauswirken, und also aus der Hölle hinauf gen Himmel fahren." — — „Darum lerne nun auch, wer da lernen kann, diese hohe Weisheit . . daß er nicht nach Menschenverstand noch nach dem Gesetz hievon richte, sondern des Evangelii Trost und Lehre von Christo fasse durch den Glauben, welcher allein lehret diese wunderliche Vereinigung, daß man könne die zweierlei Worte zusammenstimmen, die doch weiter von einander sind, denn Himmel und Hölle". . . „Also, daß du die zwei aneinander knüpfest in Ein Wort und Bekenntnis: Ich bin ja ein Sünder, aber doch ist mir Gott gnädig; ich bin Gottes Feind, aber er ist nun mein Freund; billig würde ich verdammt, aber doch weiß ich, daß er mich nicht verdammen will, sondern selig und einen Erben im Himmel haben. . . Also hast du an diesem Zöllner ein köstlich Meisterstück der hohen geistlichen Weisheit oder Theologia, davon der Pharisäer und seines Gleichen nichts wissen." — Die Erfahrung, die hier Luther ausspricht, weist auf ein Zwiefaches hin: einmal, daß durch Versöhnung der Zorn Gottes so aufgehoben ist, daß er den Gläubigen nicht mehr von der Gnade Gottes ausschließt, und sodann, daß er nicht so aufgehoben ist, daß der Mensch überhaupt, ja auch der Gläubige selbst ihn in keiner Weise mehr zu erfahren hätte — eine Thatsache, die hier noch die Gestalt eines Rätsels für uns hat, die wir aber einstweilen als einen Fingerzeig für das Folgende konstatieren.

Einen Schriftbeweis, der formell der andern Hälfte unsers §. entspräche, gibt es nicht und kann es nicht geben, weil die Schrift die Versöhnung nicht in der Form eines Systems entwickelt (S. 10), sachlich

liegt er in ihren Aussagen über die Thatsache selbst, und darauf können wir hier noch nicht eingehen, ohne vorzugreifen. Dagegen bietet uns die Schrift einen indirekten Beweis dar, der auch hier ganz an seiner Stelle ist, in dem Alttestamentlichen Opfer. Die Stellung, die das Opfer im A. Testamente einnimmt, entspricht insofern dem Stadium, auf welchem sich hier die dogmatische Entwicklung befindet, als das alttstl. Opfer, obwohl es seine bestimmte Bedeutung für die Gegenwart hat, doch zugleich auf die künftige Versöhnung hinweist. Die Dogmatik sollte sich nun freilich hier auf den Konsensus der Ausleger berufen können, aber wie weit gehen die Ansichten der Neuern über Sinn und Bedeutung dieser Institution aus einander! Ich kann daher nur meine eigene Anschauung aussprechen.

Der gottgeordnete Zweck der blutigen Opfer des A. Test. — denn nur von diesen reden wir — ist Vergebung der Sünde, Sühnung des Schuldigen: Levit. 1, 4 (Ganzopfer), 4, 20. 26 (Sündopfer), 5, 16 (Schuldopfer), Ez. 45, 15 (Schelamim). Die Sühnung geschieht durch das Blut. Es wird ein makelloses Tier geschlachtet und dessen vergossenes Blut an den Altar gebracht, zuhöchst an die Kapporeth gesprengt (Lev. 16); aber weder Schlachtung des Tieres an sich, noch das Blut an sich, sondern das Blut als vergossenes, als verströmtes und an die Stätte Gottes hingegebenes Leben ist das Sühnungsmittel, Levit. 17, 11. Hebr. 9, 22 *αἱματεκχυσία*. Es deckt (כִּפֶּר) die Sünde oder die mit ihr behaftete Person des Sünders vor dem Angesichte Gottes und wendet dadurch seinen Zorn von ihr ab, so sühnt es den Menschen. Das Opfertier selbst wird sodann ganz oder doch seinen besten Teilen nach auf dem Altar verbrannt und steigt im Rauch zu Gott auf; damit wendet es dem Sünder das Wohlgefallen Gottes zu; es stellt seine Gemeinschaft mit Gott wieder her. Beides Sühnung und Wiederherstellung der Gemeinschaft geschieht jedoch hier, unter dem A. Test., nur erst in äußerlicher Weise; das Blut der Opfer reinigt nicht das Gewissen des Darbringenden, seine Kraft reicht nicht in das unmittelbare, persönliche Schuldverhältnis zu Gott hinein, sie bezieht sich nur auf die Zugehörigkeit zur israelitischen Gottesgemeinde, sie bewirkt eine bloß äußerliche Reinigung; daher die stetige Wiederholung der Opfer, Hebr. 9, 13. 10, 3. 4. Dies ist das Thatsächliche. Aber diese Thatsache hat einen Sinn; das Opfer ist die Darstellung göttlicher Heilsgedanken in dem Bereich des äußerlich-natürlichen Lebens und mit den Mitteln desselben; es hat typisch-symbolische Bedeutung. Um diese fragt es sich. Da ist denn vor allem so viel klar, daß das Opfer eine Veranstaltung der göttlichen Gnade ist. Zwar bringt es der Mensch, der Sünder, dar und entspricht damit seinem eigenen Heilsbedürfnis, aber Gott hat es geordnet, Gott hat dem Menschen das Tier zum Opfer, dem Volke das Blut der Tiere zur Sühne seiner Sünde gegeben Levit. 17, 11,

den Priester zum Vollzug desselben bestellt Levit. 10, 17; er selbst beschafft die Sühnung; das Opfer bedeutet also nicht eine Zahlung, die der Mensch von sich aus Gotte darbringt und wodurch er selbst Gott mit sich versöhnte, sondern es ist Gottes gnadenreiche Veranstaltung zur Sühnung der menschlichen Schuld, die er durch den Priester vollziehen läßt. Das zweite ist die Stellvertretung. Diese stellt sich nicht bloß in der Handauflegung dar, mittelst welcher der Sünder dem Opfertier, vorzugsweise dem Sünd- und Schuldopfertier, seine Sünde auflegt und wodurch es gewissermaßen selbst zur Sünde wird, vgl. Levit. 16, 21 — daher das Opfer geradezu Sünde heißt; ἁμαρτία = Sündopfer — sie liegt der ganzen Handlung zu Grunde; denn die Seele des Tiers tritt an die Stelle der Seele des Menschen, indem sie, im Blute ausgegossen, die todeswürdige Seele des Menschen vor Gott dem zürnenden deckt. Es findet also eine symbolische Substitution statt, symbolisch nicht im Sinne Bährs, wonach das Opfer die Selbstdahingabe des Menschen in Buße und Heiligung versinnbildlichen soll, sondern im Sinne eines wirklichen Eintretens der Hostie in die Stelle des Menschen; eine Stellvertretung: Leben um Leben, Blut um Blut, Levit. 17, 11. Daran aber schließt sich ein drittes an: die Genugthuung durch den Tod des Sünders Zwar hat die Schlachtung des Tiers zunächst nur den Zweck, sein Blut zu gewinnen, sein Tod an sich betrachtet, ist im Ritual nicht das Sühnende; aber andererseits läßt sich doch auch die Vergießung des Blutes und die Ausgießung desselben, die Blutgewinnung und das Verfahren mit dem Blute nicht trennen. Im Ritus sind es freilich zwei gesonderte Akte, aber das kommt auf Rechnung des äußerlich-symbolischen Charakters der Handlung, welcher nöthigt, dasjenige in mehrere Momente zu zerlegen, was der Idee nach Eins ist. Beides zusammen stellt die stellvertretende Hingabe an Gott dar, denn so wenig die Tötung sühnend ist abgesehen von dem nachfolgenden Verfahren mit dem Blute, so wenig dieses, abgesehen von der vorangehenden Schlachtung. Und warum denn nun eben Schlachtung, Blutvergießung und Blutdarbringung? Es muß dies doch, da in ihm das Wesen des Opfers besteht, eine innere Bedeutung haben; selbst wenn wir es nicht aus dem N. Test. wüßten, müßten wir eine solche postuliren, um so mehr, als das Opfer stellvertretend ist. Aber eben darin liegt auch schon die Antwort. Legt der Opfernde seine Sünde symbolisch auf das Tier und tritt das Blut des Tiers, und zwar als verströmtes Leben, an die Stelle der Seele des Menschen, so kann damit nur dargestellt, sein, was dem Menschen, dem Sünder selbst widerfahren sollte und und was statt seiner mit dem Tiere geschieht: der Tod, als die Strafe für die Sünde, als Vollzug des Wortes: „welche Seele sündiget, die soll sterben" — aber nicht bloß als eine Strafe, die sich an ihm vollzieht, sondern als eine Leistung, als eine Hingabe des Lebens an Gott, deren

es zu seiner Sühnung bedarf. Dieser **Doppelgedanke** versinnbildlicht sich im Opfer. Es deutet also an, daß die Sühnung nur auf dem Wege eines Straferleidens — und die Strafe ist Bethätigung der göttlichen **Gerechtigkeit** — aber eines solchen Strafleidens, welches zugleich eine Darbringung an Gott ist, sich vollzieht. Das ist die innere Bedeutung des ganzen Aktes, wie sie sich insbesondere in dem Sündopfer am jährlichen Versöhnungstag herausstellt, welches die Gesammtsünde der ganzen Volksgemeinde zu sühnen geordnet und insofern Gipfel und Basis aller einzelnen Opfer war, Lev. 16 *).

In dieser Bedeutung aber ist das A. Test. Sünd- und Schuldopfer Vorbild eines unendlich höheren, persönlich-ethischen Opfers, von dessen rückwirkender Kraft jenes selbst erst seine, auch nur äußerliche Sühnkraft empfängt. Was das vorbildliche in schattenhaften Abrissen darstellt, wird sich in dem gegenbildlichen wesenhaft erfüllen, die göttliche Idee des Opfers wird sich in ihm vollständig verwirklichen. Aus der Thatsache der Einen

[*) Durch Ritschl ist auch die Frage nach der Bedeutung des alttest. Opfers von neuem zur Verhandlung gebracht worden. Er findet nämlich (a. a. O. II. S. 201 ff.) diese Bedeutung darin, daß es eine Schutzbedeckung für die Kreatur sei, die sich Gott nahen wolle; ohne sie werde sie von der Heiligkeit Gottes d. h. seiner unnahbaren, verzehrenden Erhabenheit vernichtet. Das Opfer ist damit seines eigentlich ethischen Charakters entkleidet, es tritt ohne spezielle Rücksicht auf die Sündhaftigkeit des Menschen vermittelnd nur zwischen Gottes Erhabenheit und des Menschen Vergänglichkeit ein. Allein dagegen sprechen die Instanzen des alten Testaments nur zu deutlich, wie von verschiedenen Seiten geltend gemacht worden ist. Vgl. namentlich v. Orelli a. a. O. S. 127 ff. 169 ff. u. Riehm, der Begriff der Sühne im alten Testament. Letzterer schränkt freilich das Moment des stellvertretenden Strafleidens sehr ein und findet es nur in der Verbrennung des Opferfleisches, die er als Vernichtung durch den Feuereifer Gottes erklärt (S. 65 ff.), in der Schlachtung des Tiers dagegen sieht er nur das Mittel zur Gewinnung des Lebens, dieses hingegebene Leben habe schützende Bedeutung, weil es eine edle, von Gott selbst stammende und darum heilige Gabe an Gott sei. Ähnlich Öhler in der Theologie des alten Testaments I. 1873 S. 435 ff., indem er hervorhebt, wie nicht der Akt der Schlachtung, sondern der Akt der Blutdarbringung auf den Altar als Sühnakt bezeichnet ist; nirgends gab das Gesetz eine Andeutung, daß im Opfer Strafjustizakte vollzogen werden, vielmehr sei der Kultus eine Gnadenordnung für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das Angesicht Gottes suchende Gemeinde u. so vollziehe sich in der Darbringung des Bluts stellvertretend die Selbsthingabe des Opfernden. Gott habe der unreinen, sündigen Seele des Darbringers die Seele des reinen unschuldigen Tieres substituirt; diese reine Seele trete zwischen den Darbringer und den heiligen Gott und bedecke schützend sein unreines Leben. (כִּפֶּר = bedecken). Philippi dagegen hält an der Anschauung von der poena vicaria fest, wenn er u. a. sagt (Glaubensl. IV, 2. 1863 S. 265): das vergossene Blut des Opfertiers ist im stellvertretenden Straftode verströmtes Leben, um dessenwillen das todeswürdige Leben des opferdarbringenden Sünders verschont wird.]

προςφορά des wahren Hohepriesters will erkannt sein, was es um die vorbildliche Bedeutung des Alttestamentl. Opfers überhaupt ist; dies lehrt Hebr. 9 und 10. Für uns reicht jedoch das bisherige Ergebnis hin: daß die Sühnung ein stellvertretendes Opfer erfordert, in dem sich Gottes Gnade und Strafgerechtigkeit bethätigen, um dem Sünder Vergebung der Sünde zu Wege zu bringen. Denn daran haben wir nicht nur die göttliche Sanktion der allgemeinen Idee der Sühnung, die durch die ganze Menschheit hindurchgeht, sondern einen strikten Beweis für unsere Aussage, der noch über den Inhalt des §. hinausreicht.

Den kirchlichen Konsensus bieten alle diejenigen Theorien dar, welche die Versöhnung als Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit betrachten, — von den Versuchen und Andeutungen der VV. an bis herunter auf Anselm, und von da bis zu den Reformatoren und der Lehre unsrer DD. von dem temperamentum justitiae divinae et misericordiae. Die Darstellung an seinem Orte (§. 59). Hier wahren wir nur das Recht einer solchen Behandlung gegen den Einwand, „es sei unangemessen, zuerst aufzuzeigen, wie die Thatsache der Versöhnung habe sein müssen, und dann, daß sie so gewesen sei" (v. Hofmann). Dieser Einwand trifft insofern nicht, als jene Behandlungsweise keineswegs den geschichtlichen Hergang des Vollzugs der Versöhnung a priori konstruiren will, sondern sie bezeichnet nur die objektiven Faktoren in Gott, in denen er gründet, und die subjektiven Thatsachen der Erfahrung, von denen aus sich unsere Kirche die Erkenntnis dieses Mysteriums erschlossen hat. Und das sind keine selbstgemachten, willkürlichen Voraussetzungen, sondern das letztere sind die innern, durch den Geist Gottes vermittelten Hergänge, in denen sich ein analoger Vorgang im Menschen vollzieht, wie der an dem Kreuze Christi, — Gericht und Absolution; das erstere sind in dem Worte Gottes klar bezeugte und auch in der Dogmatik schon zuvor bewiesene Data, die sie also hier zur Anwendung zu bringen vollberechtigt ist; es ist überhaupt nichts anders, als das zwiefach bezeugte Verhältnis des in freier Liebe und Heiligkeit mit sich einigen Gottes zur Sünde, und des Sünders zu ihm — sicherere Data als diese gibt es nicht. Soll die Theologie da keinen Gebrauch davon machen dürfen, wo es sich um das tiefste Mysterium handelt, dann wird sie auf ein auch nur annäherndes Verständnis desselben verzichten müssen, welches sich ja keineswegs aus der geschichtlichen Thatsache desselben für sich allein, sondern immer zugleich aus der Erkenntnis der göttlichen Heilsgedanken, die sich darin verwirklichen, und aus dem Heilsbedürfnis, das sie befriedigt, ergibt. Es würde dann überhaupt kein System der Dogmatik, sondern nur noch eine Darstellung der Heilsgeschichte geben können.

2) Die Thatsache der Versöhnung.

§. 53.

Den ewigen Liebeswillen Gottes über die abgefallene Menschheit haben wir als den Ratschluß der Wiederherstellung der Gemeinschaft näher als den Ratschluß der Weltversöhnung, Welterlösung und Weltvollendung bezeichnet (§. 22). Hier handelt es sich zunächst um das erste dieser Momente, um die einmalige Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft durch Aufhebung des in der Schuld kulminierenden Gegensatzes — ein Moment, das sich zu den beiden andern wie der engere Kreis zu dem weitern verhält.

Mit der Menschwerdung hat der Vollzug dieses ewigen Heilsbeschlusses begonnen. Das Leben, Leiden und Sterben des Menschgewordenen ist die Aus- und Durchführung desselben; es wird also seine ganze zeitgeschichtliche Thätigkeit unter diesen Gesichtspunkt fallen und jedes einzelne Moment derselben darin seine Bedeutung haben, daß es ein Vollzugsmoment jenes Ratschlusses ist.

Zunächst schon die Menschwerdung selbst. Indem der Sohn Gottes Mensch wurde und sich selbst entäußernd in die volle Gemeinschaft des menschlichen Lebens einging, trat er nicht aus der wesentlichen Einheit mit dem Vater und dem heil. Geiste heraus, wohl aber trat er mit der von ihm assumierten Menschheit, d. h. als der Mensch Jesus, als der Gottmensch in sie ein. Damit ist das Verhältnis zwischen den drei Personen der Gottheit zu einem Verhältnis zwischen dem Vater und dem Menschen Jesus Christus im heil. Geiste geworden (§. 46). Von da an besteht also Gemeinschaft zwischen der Gottheit und Menschheit nicht nur in der Person Jesu des Gottmenschen, sondern, weil in dieser, auch innerhalb der heiligen Trias. Die Menschheit ist in das innergöttliche Leben, in den Lebensverkehr der drei Personen aufgenommen. Während das menschliche Geschlecht von Gott entfremdet, der Sünde und dem Zorn verfallen dahingeht, ist wenigstens Einer da, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht, der Mensch, der dem Organismus dieses Geschlechtes angehörig, zugleich dem Konsortium der Trinität angehört. Und wenn sich auch dieses Verhältnis zum Behuf der Heilsvermittlung in die Gestalt eines geschichtlichen Vollzugs, näher in die der Unterordnung des menschgewordenen Sohnes unter den Vater begeben hat, es hat doch

von dem Akt der Inkarnation an thatsächlichen Bestand. So ist also hier, in der Person Christi, nicht nur der alte Zwiespalt aufgehoben, sondern die (ethische) Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vollkommen hergestellt; hergestellt in einer Weise, wie sie zuvor noch nie bestand. Insofern können wir sagen: daß die Menschwerdung selbst schon die Herstellung der Gottesgemeinschaft ist.

Aber die Wiederherstellung, um die es sich handelt, ist sie noch nicht. Denn damit, daß in diesem Einen die Gemeinschaft besteht, ist das sündige Geschlecht noch nicht mit Gott versöhnt, mithin auch noch nicht wirkliches Objekt seines Wohlgefallens. Weder das christliche Bewußtsein noch die Schrift leitet die Versöhnung davon her. Die Menschwerdung ist nur erst die Voraussetzung dafür, oder vielmehr die allgemeine Grundvoraussetzung für das ganze Werk der Heilsvermittlung in beiden Ständen, für die Versöhnung speziell nur, sofern sie die Person so setzt, wie sie zum Vollzug derselben geeignet ist, den in die menschlich-beschränkte Lebensform eingegangenen, leidensfähigen Christus, die geschichtliche Person des Mittlers (§. 40).

Allein selbst diese Person ist damit noch nicht fertig. Sie muß sich erst ausgestalten, erst werden, was sie ist (§. 43). Und dies geschieht auf dem Wege einer allmählichen, stillen und schlechthin normalen Entfaltung ihres gottmenschlichen Wesens. Unter den gottgeordneten Verhältnissen, in die es hineingestellt ist, reift das Kind in ungestörtem Wachstum seiner geistleiblichen Kräfte zum Jüngling und zum Mann heran; aber diese natürliche Entwicklung seiner Persönlichkeit ist zugleich die Entfaltung jener gottmenschlichen Sündlosigkeit, die ihm kraft der Empfängnis einwohnt (§. 39. Bd. I. S. 402 f.). Zunächst als reine Zuständlichkeit in ihm vorhanden, bethätigt sie sich in dem Maße, als Selbstbewußtsein und Wille sich in ihm aktualisieren, und wird so zur aktuellen Heiligkeit seines Lebens — dergestalt, daß der Erlöser auf jeder Stufe seines Daseins nicht nur von jeder persönlichen Gemeinschaft mit der Sünde fern, sondern dem Willen Gottes vollkommen entsprechend, ganz das ist, was der Mensch unter diesen bestimmten Verhältnissen sein kann und sein soll: der reinste Spiegel der göttlichen Heiligkeit, Wahrheit und Liebe. Dieser heilige Gotteswille hatte auch für ihn die Gestalt einer objektiven Norm, einer Forderung, und insofern kann man das ganze Leben des Erlösers auch als Gehorsam gegen das göttliche Gesetz bezeichnen, und zwar als freien und freiwilligen Gehorsam. Nur daß der Entschluß zu dieser freien Untergebung unter das göttliche

Gesetz nicht erst in einen bestimmten Moment seines geschichtlichen Daseins fällt, sondern schon mit der Menschwerdung gesetzt ist. Denn indem er Mensch wird, macht er die Idee der Menschheit zum Inhalt seines eigenen Denkens, Wollens und Lebens, er begibt sich in die Form derselben, und entschließt sich eben damit, seine wesentliche Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in der Form der kreatürlich-menschlichen Gemeinschaft zu bethätigen. Dieser vorzeitliche Entschluß kommt nun in dem zeitlichen Leben des Erlösers zur geschichtlichen Verwirklichung, und daher ist es ihm jetzt so natürlich, das ethische Gesetz zu erfüllen, als es ihm natürlich ist, menschlich zu leben und zu empfinden; er genügt damit dem Zuge seines eigensten Bedürfnisses. Die wahre Menschheit und das göttliche Gesetz, das Menschsein und die Gesetzeserfüllung fällt ihm in Eins zusammen, weil ja das Gesetz nichts anderes ist, als die objektiv hingestellte göttliche Idee der Menschheit, d. h. der kreatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott (vgl. Bd. I, §. 20). Insofern können wir sagen: daß die aktuelle Heiligkeit des Mittlers die Darstellung der vollkommenen Gottesgemeinschaft, Er selbst der Mensch katexochen, die leibhaftige Realisierung der Idee der Menschheit sei.

Aber die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit, die Versöhnung, ist auch diese seine gottmenschliche Heiligkeit, an und für sich betrachtet, noch nicht, so wenig als das Dasein seiner Person, deren Lebensgestalt und Selbstdarstellung sie ist. Damit, daß in seiner Person das rechte Verhältnis zu Gott vorhanden ist und sich bewährt, ist die sündige Menschheit noch nicht Objekt des göttlichen Wohlgefallens, die Schuld der Welt noch nicht gut gemacht, der Zorn Gottes noch nicht versöhnt. Und kann es auch nicht sein. Die gottmenschliche Heiligkeit Christi ist vielmehr die allgemeine ethische Grundbedingung für sein ganzes Werk in beiden Ständen, für die Versöhnung speziell nur die nähere Vorbedingung, ihre conditio sine qua non, sofern Versöhnung eine schlechthin heilige Person, ein vollkommen heiliges Leben voraussetzt.

Allerdings wird dann diese seine aktuelle Heiligkeit auch ein wesentliches Moment der Wiederherstellung, aber erst dadurch, daß sie sich in der Form des Leidensgehorsams erweist. Daß sie sich in dieser Form bethätigt, hängt damit zusammen, daß der Erlöser sich dem Gesetz untergeben hat, nicht nur sofern es überhaupt der Ausdruck für das normale Verhältnis des Menschen zu Gott ist, sondern jener Form des Gesetzes, wie es durch den Eintritt der menschlichen

Sünde bedingt ist: dem fordernden, anklagenden, richtenden, verdammenden Gesetz. Diesem Gesetze und damit der Verhaftung unter die Schuld der Menschheit (§. 56) war der Mittler von vorn herein unterstellt, und hierin hat es seinen Grund, daß sein Gehorsam zum leidenden, und eben damit zum versöhnenden wurde. Denn die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft konnte nur durch das Leiden, durch die Hingabe des Lebens, durch die Selbstaufopferung des Gottmenschen geschehen. Sie ist die eigentliche Aufgabe, die zu vollziehen ihm in dem Stadium seiner Selbsterniedrigung oblag, der Heilswille des Vaters, den zu erfüllen er in diese Welt gekommen war.

Die Schrift bezeichnet den Zweck der Erscheinung Christi als Errettung des Verlornen, als Erlösung, als Vergebung der Sünden, als Versöhnung mit Gott, Bd. I. §. 22. S. 134. Als die bewirkende Ursache unsrer Erlösung und Versöhnung nennt sie durchweg die Selbsthingabe Christi, seinen Tod, sein Blut. Vgl. Christi eigne Aussagen Mtth. 20, 28: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, Joh. 10, 11 u. 15: *τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*, Mtth. 26, 26—28 die Einsetzungsworte des Abendmahls, Joh. 17, 19; die apostolischen Zeugnisse 1 Pet. 2, 24. 1, 18 f. Röm. 3, 24 f. 5, 10: *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. 2 Kor. 5, 15 ff. Gal. 1, 4. 3, 13. Ephes. 2, 16. 5, 2. Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς*. Hebr. 2, 17. 1, 3. 9, 14. 28. 1 Joh. 2, 2. Dies ist die konstante Aussage der Schrift. Selbst die Stellen, welche in einem ähnlichen Zusammenhange den Gehorsam des Erlösers nennen, wie Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8. Röm. 5, 18. 19, meinen doch nichts anderes als seine Hingabe in Leid und Tod, seinen Leidensgehorsam; in der ersten Stelle ist dies selbstverständlich klar; die zweite isoliert zwar seinen Tod nicht von dem vorangehenden Leben, sie faßt ihn mit der Entäußerung (Menschwerdung), mit der Erniedrigung, mit dem durch seinen ganzen Wandel hindurchgehenden Gehorsam zu einem unzertrennlichen Ganzen zusammen, aber dieses Ganze mit all seinen Momenten fällt unter den Begriff der Selbsthingabe. Und ebenso Röm. 5, 18. 19, wo dem *παράπτωμα* des ersten Adam das *δικαίωμα* (die Rechtserfüllung) des zweiten, der *παρακοή* des ersteren die *ὑπακοή* des letzteren entgegensteht und wenn auch nicht ausschließlich seinen Tod, doch den Einen in dem Tode sich vollendenden Gehorsam bezeichnet, so daß also auch hier die Aufopferung des Lebens der durchschlagende Begriff ist. Insofern stimmen beide Reihen von Stellen wohl zusammen, denn auch die erstern

meinen den Tod nicht blos als den Moment des Scheidens, isolirt vom Leben, sondern als die Spitze desselben, womit sie dieses selbst unter den Gesichtspunkt der Hingabe in den Tod stellen, [wie denn Christus ebendort, wo er sagt, daß er aus eigenem freien Willen, sein Leben hingebe, hinzufügt: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου Joh. 10, 18, und wie er überhaupt so oft seinen Leidens- und Todesgang geradezu als seine ihm von Gott auferlegte Aufgabe bezeichnet. Vgl. außer den oben angeführten St. Luk. 9, 22. 31. 18, 32. Matth. 20, 22. Joh. 3, 14. 6, 51. 12, 24. 27. u. a. *)]. Irgend etwas anderes aber, was noch nebeneinträte — aktiver Gehorsam im Unterschied von dem leidenden oder dgl. nennt die Schrift als causa efficiens unserer Erlösung und Versöhnung nirgend besonders, auch nicht Mtth. 5, 17, sondern immer nur den Einen im Leiden und Sterben bewiesenen Gehorsam des Mittlers. **) Und ebendeshalb ist das Objekt desselben kein andres als der Eine Heilswille des Vaters, nach welchem der Sohn durch seines Lebens Hingabe die Welt erlösen soll, wie schon die angef. Stellen beweisen, vergl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10, insb. Hebr. 10, 9, wo der Gotteswille, den zu thun er erschienen ist, eben der ist, „daß er die Sühnung und Heiligung der Welt, welche durch den Alttestamentl. Opferdienst nicht hat geschehen können, durch sein eigen Opfer, durch die προςφορά seines eigenen Leibes vollbringe" ***). — Hieraus ergibt sich einerseits, daß alle Momente der gesammten geschichtlichen Lebensthätigkeit Christi mit einge-

*) „Die rein empirische, von außen kommende Nothwendigkeit, äußerlich der Obmacht der Feinde zu unterliegen wäre für ihn und seine Freiheit nicht entscheidend geworden (Joh. 10, 17. 18. Mtth. 26, 53 f), wenn nicht über ihr eine ganz andere, göttliche Nothwendigkeit gestanden hätte, die auf seinen Erlöserberuf Bezug hat und in welche die Sünde der Welt gegen ihn aufgenommen ist als ein dienendes Moment für die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, der ihm die ἐντολή des Vaters ist, der er gehorchen will." Dorner a. a. O. II. S. 515.

**) [Anders Philippi, welcher meint (Glaubensl. IV, 2. 1863 S. 40 f. 146 f. Vgl. der thätige Gehorsam Christi, Berlin 1841), das Leben Christi sei dem Gesetze nicht selbstverpflichtet gewesen, und so könne seine unverpflichtete Gesetzeserfüllung nur als Vollzug seiner stellvertretend für uns übernommenen Verpflichtung gedacht werden. Wohl lassen sich die thätigen Momente seines Lebens nicht von den leidenden trennen, aber wie der Wille Gottes selbst ein doppelseitiger sei, ein fordernder und ein Leiden verhängender, so habe Christus wohl einen einheitlichen, aber doch doppelseitigen, einen thätigen und einen leidenden Gehorsam für uns geleistet. Allein Christus kann dem Gesetz nicht so gegenübergestellt werden, daß seine Erfüllung für ihn eine besondere, nur andern zu gut übernommene Leistung gewesen wäre, es ist der Ausdruck seines eigenen Willens und Wesens, er steht für seine Person nicht außerhalb des Gesetzes, sondern in ihm, er ist ἔννομος. Es wird sich also auch so verhalten, wie es der Text des §. darlegt.]

***) Vgl. Delitzsch zu d. St. S 465 u. Hofmann Schriftbew. II. 1. S. 128.

schlossen sind in das Eine Werk der Erlösung und Versöhnung, andrerseits, daß sie nur insofern versöhnend sind, als sie unter den Begriff des Leidensgehorsams fallen. Ersteres fordert die vorhin nachgewiesene Einheit, letzteres das Gewicht, welches die Schrift konstant auf das Leiden und Sterben als auf das Mittel zur Erlösung und Versöhnung legt. Nur wenn wir diesen Grundsatz festhalten, wird es uns gelingen, die Schwierigkeiten zu überwinden, die sich einer einheitlichen Anschauung der Versöhnungsthat entgegenstellen.

Er bewährt sich sogleich an dem ersten Punkt unsres §., an der Menschwerdung. Was hier über sie gesagt ist, wurde bereits Bd. I als schriftgemäß erwiesen; wenn man nun aber in sie die Versöhnung dergestalt hineinträgt, daß man den Akt der Menschwerdung selbst schon die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft sein läßt, wie es von griech. VV. häufig geschah, so verallgemeinert man entweder den spezifischen Begriff der *καταλλαγή* in unstatthafter Weise, oder man verkennt die spezifische Bedeutung der Thatsache des Leidens und Sterbens des Herrn, wodurch erst die Versöhnung beschafft worden ist. Nicht seine Inkarnation, sein Blut stiftete den neuen Bund. Die Schrift bleibt Eph. 2, 13 f. nicht dabei stehen, daß Christus unser Friede (die persönliche Aufhebung des Zwiespaltes) ist, sondern sie zeigt sogleich weiter, wie er Frieden gemacht hat, nämlich durch sein Blut am Kreuz, vgl. Kol. 1, 20. 22. — Auch Luther drückt sich nicht selten so aus, als ob mit der Menschwerdung des Herrn auch schon Gottheit und Menschheit, Himmel und Erde versöhnt und aller Zorn hinweggethan sei. In seinen Weihnachtspredigten läßt er durch Christi Geburt nicht nur unsre Geburt geheiligt, sondern unsre Natur zu Ehren gebracht, ja auf den Thron Gottes erhöht werden: Gottes Angesicht leuchtet in Christo hell und freundlich über die Menschheit. Aber das hat seinen Grund in Luthers zentraler Anschauungsweise, vermöge deren er so häufig in einem einzelnen Punkt immer auch das Ganze zusammenfaßt, ohne deshalb der Bedeutung des Einzelnen etwas entziehen zu wollen — wie er denn in der That gerade in den Weihnachtspredigten nicht bloß auf den Tod, sondern auch auf die Verklärung des Herrn hinausblickt und so alles in eins zusammenfassend seinen Lobgesang mit dem der himmlischen Heerschaaren verbindet. An andern Orten legt er doch dann wieder das ganze Gewicht auf das Leiden, und zwar so oft und stark, daß man wohl sieht, wie ihm die Menschwerdung nur die Voraussetzung, das Leiden aber weitaus die Hauptsache für die Versöhnung ist: „Die Sünde hat mögen durch kein ander Opfer versöhnt werden, denn allein durch Christi Leiden und Sterben," vgl. Bd. 2, S. 6 ff. Von dem Nutz des Leidens Christi.

Auch die Sündlosigkeit des Herrn (vgl. Bd. I, 402 f.) ist Voraussetzung dafür, in demselben Sinne wie die Makellosigkeit des alttestl.

Opfers die Vorbedingung für die zu beschaffende Sühnung (Levit. 4, 3. 22, 20), die Reinheit des alttestl. Priesters Vorbedingung für den Dienst am Heiligtum war (21, 6. 22, 9). Die erstere Beziehung liegt 1 Pet. 1, 19 (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου*) zu Grunde, die letztere Hebr. 7, 26. 27, wo die fleckenlose Reinheit des wahren Hohepriesters als die notwendige Basis nicht blos für die einmalige Darbringung des Sühnopfers, sondern auch für die stetige Interzession bezeichnet wird. — Von dieser seiner allgemein menschlichen Heiligkeit unterscheiden wir begrifflich (denn sachlich fällt beides zusammen) den Gehorsam gegen das der sündigen Menschheit gegebene Gesetz. Die Berechtigung dazu gibt uns Gal. 4, 4: *γενόμενος ὑπὸ νόμον*, was Luther obwohl frei doch ganz richtig übersetzt: subjectus legi. Daß hier nicht der göttliche Wille an sich, wie er überhaupt der persönlichen Kreatur gilt, sondern zunächst das israelitische Gesetz gemeint sei, lehrt der Zusammenhang; nur haben wir es nicht darauf zu beschränken, sondern wir dürfen es, der paulinischen Anschauung gemäß, extendieren auf die Form, welche das Gesetz der sündigen Menschheit gegenüber hat, und welche auch im Gewissen des Sünders sich reflektiert (vgl. Luther zu uns. St. Lex accusat et terret nos, subjicit nos peccato, morti, irae Dei ac judicio suo nos condemnat). Diesem Gesetze war der Sohn Gottes unterstellt (vgl. §. 56) und eben deshalb wurde sein Gesetzesgehorsam zum Leidensgehorsam*). Daß dieser Leidensgehorsam erlösend und versöhnend war, lehrt gleichfalls der Zusammenhang unsrer Stelle und wird späterhin näher zu begründen sein. — Hier fragt es sich um das Verhältnis Christi zu diesem Gesetz. Darauf antwortet ganz richtig Melanchthon C. R. XXIV, 242: Voluit subjectus esse legi quod etiam tota ejus vita testatur. Non tenebatur ipse lege illa: *si quis non fuerit circumcisus, eradicabitur*. Placebat Deo etiam sine circumcisione, sed sicut universaliter voluit subjectus esse legi, sic etiam circumcidi se voluit. . . . Ipse subjicit se legi, id est, implet legem pro nobis, videlicet non tantum officiis legalibus et obedientia sua, quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis. Haec causa circumcisionis Christi fuit praecipua: *ut* significaretur, eum subjici legi pro nobis, *cum ipse non* esset *debitor*. Und noch präziser Luther Bd. 1, 114: Christus ist, weil ohne Sünde, ein Herr des Gesetzes, mit dem das Gesetz nichts zu schaffen hat, denn es hat allein mit Sündern zu schaffen. „Aber er hat sich unter das Gesetz geworfen und dasselbe mit der Be-

*) Vgl. Kahnis, Die lutherische Dogmatik, I. Bd. 1861. S. 588: „Da er sich als der Menschgewordene erniedrigte, war alles, was er that und sich widerfahren ließ, eine Beweisung von Gehorsam, solchem, den er auch leidend lernte und bethätigte. Hebr. 5, 8." Frank a. a. O. II, 2. Aufl. S. 160.

schneidung angefangen, auf daß er's allenthalben erfüllete und nichts dahinten ließe, das Gott uns armen Sündern zum Gehorsam aufgelegt hat." .. „Denn für seine Person hat's unser lieber Herr Christus nicht bedurft; ebensowenig er's seiner Person halb bedurft hat, daß er ist Mensch geworden, oder an's Kreuz sich ließe schlagen. Er thut's um unsertwillen, denn wir bedürfen eines solchen Mannes, der ohne Sünde wäre und für uns das Gesetz erfüllete und also den Zorn Gottes stillete. .. Das ist nun die Ursach, daß er sich in aller Demut unter das Gesetz gibt, daß er's gar aufhebe und uns davon ledig mache, die wir nicht konnten solche Last tragen und mußten derohalben unter dem Fluch und Zorn Gottes bleiben." Man sieht, Luther faßt hier das Gesetz von der Seite, nach welcher „es uns als Sünder knechtet, vor Gott verklagt und verdammt" (vergl. Bd. I, S. 115 ff. Bd. 15, 273 W. VIII, 2385 ff.), und nach dieser Seite kommt Christi Gesetzesgehorsam auch bei uns vollständig zu seinem Rechte, s. §. 55. — Was aber den Akt der Untergebung selbst betrifft, so darf man sich auch dafür nicht so ausschließlich wie hier Luther und mit ihm die ältere Dogmatik (z. B. J. Gerhard VII, Calov VII, 424) thut, auf die Beschneidung berufen; denn auch die Unterstellung unter diese Form des Gesetzes ist schon mitbegriffen in dem Akte der Menschwerdung, näher darin, daß Gottes Sohn der Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser in Israel Mensch werden wollte.

§. 54.

Das Bewußtsein dieses seines Heilandsberufs ist dem Erlöser ohne Zweifel zugleich mit dem seiner Gottesgemeinschaft aufgegangen. Indem er sich zum vollen gottmenschlichen Bewußtsein aufschloß, fand er sich von demselben ewigen Rathschluß bestimmt, kraft dessen er Mensch geworden war. Insofern kann man auch schon sein Kindesleben von Anfang an mit Einrechnung der Geburt, der Beschneidung und des Gehorsams unter den Forderungen des Gesetzes als Vollzug dieses Ratschlusses betrachten. Allein derselbe hat seine Stadien. Hatte das erste mit der Menschwerdung begonnen, so trat das zweite, zu dem sich jenes selbst nur wie die Vorstufe verhält, in jenem Zeitmomente ein, in dem der Erlöser einerseits durch die Taufe die göttliche Initiation zu seinem Berufe empfing, andrerseits durch den Geist in die Wüste geführt wurde, um die Versuchung von dem Argen zu bestehen. Erstere weihte ihn feierlich für seine göttliche Heilandsbestimmung ein, in dieser machte er sie zum Inhalt seiner Selbstbestimmung; erstere taufte ihn gleichsam zu dem Leidensweg, den er von nun an einschlagen sollte, in dieser erwählt er ihn frei gegenüber der Möglichkeit, sofort die Herrlichkeit an sich zu reißen,

und weist alles ab, was ihn von der Aus- und Durchführung dieses Berufs hinweg auf eine andere Bahn verlocken will. Von da ab ist sein ganzes Leben im Fleisch ein Gang zum Tode, ein Eilen zu diesem Ziele, in welchem sein Werk kulminiert, und zwar so, daß alles Vorangehende in Beziehung zu diesem Ziele steht und seiner Herbeiführung dient: eine große That des Leidensgehorsams zur Versöhnung der sündigen Welt, zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft (Bd. I. §. 43 S. 467. 474 f.).

Obwohl aber alles, was der Mittler thut und leidet, unter diesen Gesichtspunkt fällt, so steht doch nicht alles auf gleicher Linie und in gleich naher Beziehung dazu. Bevor es nämlich zur vollendenden Ausführung des göttlichen Heilswillens kommen konnte, sollte und mußte zunächst dem israelitischen Volke und damit (später) der Welt ein Zeugnis darüber werden, was ihr in Christo gegeben sei und was ihr durch ihn zu Teil werden sollte, um ihr den Glauben daran zu ermöglichen. Deshalb tritt zwischen den geschichtlichen Anfang der Selbsthingabe des Erlösers und ihren schlüßlichen Vollzug seine prophetische Selbstbezeugung. Auch mit ihr ist es ganz auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft abgesehen. Denn sein Wort ist wesentlich Selbstaussage; es hat zum Gegenstand Ihn selbst als den, in welchem die Gottesgemeinschaft erschienen ist, und durch welchen sie der Menschheit vermittelt werden soll: seine Person, sein Werk, sein Reich. Auf dieses Dreifache beschränkt sich alles, was er in der Welt geredet hat, und in dieser dreifachen Hinsicht ist es Zeugnis von der Wiederherstellung der Gemeinschaft.

Es bezieht sich einerseits auf die Alttestl. Ökonomie zurück und bezeichnet Ihn selbst als die persönliche, leibhaftige Erfüllung derselben, und zwar nach ihren beiden Seiten: der Geschichte und dem Worte, §. 33. Denn indem der Herr die Bedeutung seiner Person nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung aussagt, enthüllt es sich, daß in Ihm die beiden Linien der Vorgeschichte, die dort noch neben einander hergehen, ihren einigenden Mittelpunkt gefunden haben, daß also in Ihm der in die Geschichte eingetreten ist, auf welchen es mit der ganzen thatsächlichen Bezeugung Gottes an Israel und an die Heidenwelt von Anfang an abgesehen war. Und ebendeshalb ist sein Zeugnis zugleich die Erfüllung des prophetischen Wortes des A. Bundes, und weil dies, auch die des Alttestl. Gesetzes. Beide, Evangelium und Gesetz, sahen wir dort noch im unaufgelösten Gegensatz zu einander stehen, jenes verkündigte die Gottesgemeinschaft als Verheißung auf die Zukunft, dieses stellte sie als unerfüllte, aber

unabweisbare Forderung dem Volke entgegen, jenes predigte die Gnade, dieses den Zorn. In dem Worte Christi ist dieser Gegensatz aufgehoben, das heißt: nicht vernichtet, sondern zur höhern Einheit vermittelt; vermittelt, weil es nicht nur den tiefinnerlichen, geistlichen Inhalt des Gesetzes herausstellt und ihn in seiner richtenden, Mark und Bein durchschneidenden Schärfe handhabt, sondern ihn auch mit der Gnade durchdringt, die des Gesetzes Aufhebung und Aufrichtung zumal ist*). So stellt er sich selbst in seinem Wort als den erfüllenden Abschluß des Alten dar.

Eben damit aber zugleich als den Anfang des Neuen, als den Stifter eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Und die Verkündigung dieses Neuen, d. h. seines Werkes und Reiches fällt wieder mit dem Zeugnis von seiner Person zusammen. Denn als den Sohn Gottes verkündigt er sich nicht, ohne zugleich die Absicht seiner Erscheinung im Fleische auszusagen: die Welt von Sünde und Tod zu erlösen und ein Gottesreich, das Himmelreich, in ihr zu stiften. Dieses Reiches Art und Gestalt, Gegenwart und Zukunft, bis hinaus auf die Vollendung desselben, die mit seiner sichtbaren Wiederkunft eintreten wird — das ist der hauptsächlichste Inhalt seines Evangeliums; das Himmelreich aber ist nichts anderes, als der verwirklichte Bestand des neuen Verhältnisses, des neuen Gemeinwesens, das in und mit ihm in die Welt eingetreten ist. Der Potenz nach ist es in ihm, dem Könige desselben, schon vorhanden, obwohl es sich erst durch die Zeiten hindurch geschichtlich entfalten wird, um sich dereinst in Herrlichkeit zu vollenden.

So ist also das Wort des Erlösers seinem ganzen Inhalte nach Zeugnis von der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft; es umfaßt Anfang, Mitte und Ende der Wege Gottes. Sein Zweck aber ist, der Menschheit die Aneignung des Heils zu ermöglichen (Buße und Glaube an ihr zu wirken). Es reicht also seiner Bedeutung nach weit über die Gegenwart, in der es gesprochen ist, hinaus; obwohl zunächst an Israel ergangen und in die Sprache dieses Volkes gefaßt, gilt es doch der Gesammtheit der Völker, es ist das Wort des Heils an die ganze erlösungsbedürftige Welt. Als solches bildet es einen integrierenden Bestandteil seines Werkes, ein wesentliches Moment seines Mittlerberufs, und also auch ein Moment des Gehorsams gegen den Einen Heilswillen des Vaters; — unablösbar

*) Näher läßt sich dies erst im Zusammenhang mit der Thatsache der Versöhnung erklären.

von dem Ganzen des Lebens Jesu: die Selbstdarstellung seiner Person und seines Berufs, eine Offenbarung der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die Er selber ist, ein Stück seines eigensten Lebens, seines Kampfes gegen Sünde und Teufel, und ein Mittel zur Überwindung beider.

Aber die That der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit ist es nicht, so wenig als die Wunder, die das Wort begleiteten, so wenig als das Dasein seiner Person, deren Selbstaussage das Wort ist, so wenig als seine persönliche Heiligkeit, deren lautbarer Ausdruck es ist. Die Schuld der Welt hat es nicht getilgt, die Versöhnung nicht gestiftet.

Wohl aber steht es zu ihr in der allernächsten Beziehung. Einerseits nämlich diente es insofern dazu, den Eintritt derselben herbeizuführen, als das Selbstzeugnis des Erlösers im Zusammenhang mit dem Eindruck seiner Heiligkeit statt Glauben zu finden, den Widerspruch des Volkes, insbesondere den Haß der Obersten Israels hervorrief und bis zu einer Höhe steigerte, auf der er zur tödtlichen Feindschaft wider ihn ausschlug. Andrerseits aber weist eben dieses Wort auch selbst auf die Versöhnung, als auf die erst noch zu stiftende hin. Ja gerade dies bildete einen integrierenden Bestandteil seiner Verkündigung, obwohl noch in die Form des Geheimnisses gefaßt; denn offenbar konnte es erst werden durch die That. Von dem Moment an, wo Jesus sich selbst offen als den Sohn Gottes und als den Christ bekannt und damit zugleich den entschiedenen Widerspruch des Volkes provoziert hatte, — von diesem Moment an redete er von seinem Hingang zum Vater, von der Hingabe seines Lebens in den Tod, von seinem Leiden und Sterben. Diesen Ausgang seines Lebens — wir wollen es das dritte Stadium nennen — bezeichnet er selbst als den Punkt, auf den es mit seinem Kommen in die Welt und mit seinem ganzen Thun in der Welt von vorn herein abgesehen sei, als die That, in welcher der zuvorbezeugte Heilswille Gottes seine Erfüllung finden werde. Eben diese seine Selbsthingabe ist also die Thatsache, welche die (objektive) Wiederherstellung der Gemeinschaft, die Versöhnung bewirkt hat.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen und wiederholen es hier, daß die Selbsthingabe des Erlösers in den Tod von seinem vorangehenden Leben, welches selbst schon ein fortwährendes Leiden unter der Sünde, durch die Sünde und mit den Sündern war, nicht isoliert werden könne. Es bildet mit jenem Ein Ganzes: und gerade

deshalb, weil sein Tod dieses heiligen Lebens Hingabe ist, ist er der Tod der Versöhnung. Allein das sühnende Moment liegt doch immer in dem letztern, in der Hingabe, in der Aufopferung. Das vorangehende Leben kommt dabei nur insofern in Betracht, als es Ein großer Akt des sich hingebenden Leidensgehorsams ist, der in dem Tode seine Spitze hat. Ja so sehr liegt auf der Selbstdargabe das Hauptgewicht, daß der Tod (das Blut) geradezu als das Ganze bezeichnet werden kann, wodurch die Versühnung bewirkt worden ist*). Fassen wir sie nun näher in's Auge.

Über die Taufe Jesu s. Mtth. 3, 13—17, Joh. 1, 32—34; sie bedeutet den Eintritt in seinen messianischen Beruf,**) teilt ihm darum nicht erst den heil. Geist überhaupt, sondern denselben in der Bestimmtheit des *πνεῦμα προφητικόν* zu diesem seinem Berufe mit. Dieses *πνεῦμα* ist fortan das Prinzip seiner prophetischen Thätigkeit, Luk. 4, 1. 14. Apg. 10, 38 (Vgl. Joh. 3, 34), er selbst *ὁ παῖς τοῦ θεοῦ* Apg. 3, 13. 26. 4, 27. 30. Mtth. 12, 18. Die Beziehung der Taufe auf den Tod des Herrn ist angedeutet Luk. 12, 50; wie unsere Taufe eine Taufe in seinen Tod ist Röm. 6, 3, so war die seinige eine Taufe in unsern Tod. (S. Sartorius, heilige Liebe II, 98 f.) — Auch Luther läßt Bd. 15, 237 das Werk Christi erst mit der Taufe beginnen: „Wiewohl er ein Kind geboren war, war doch noch das Amt nicht angefangen, hat sich auch das nicht unterwunden, bevor er vom Vater dazu berufen war. Und Summa Summarum: in der Taufe geht das Amt an, da wird er unser Christus und Heiland" u. s. w.

Die Versuchung in der Wüste Mtth. 4, 1—11. Luk. 4, 1—13 geschah auf göttlichen Anlaß; denn „Jesus wurde vom Geist in die Wüste geführt, damit er von dem Teufel versucht würde"; sie hat einen ähnlichen Zweck wie die Versuchung des ersten Adam (Bd. I, S. 150. 152), nur daß es sich dabei nicht um eine Selbstbewährung Jesu als Menschen, sondern als des Erlösers handelte. Wie man immer die Bedeutung der einzelnen Versuchungen verstehen mag, im Ganzen angesehen, wird es keinem Zweifel unterliegen, daß ihre Tendenz darauf ging, den Erlöser zu verleiten, seine Gottessohnschaft in einer Weise geltend zu machen, welche die gottgewollte Schranke seiner Erniedrigung durchbrach, und sich eine Herrlichkeit vorweg zu vindizieren, die ihm erst am Ende seines Lebens=

*) A potiori fit denominatio. Vgl. S. 40.

**) „Christus macht seine Taufe zum Ausdruck der vollkommensten Bereitwilligkeit zur Selbstopferung für das messianische Reich. Dieses Opfer bietet er Gott dar, wie denn Luk. von einem Gebete Jesu bei seiner Taufe redet. Und Gott nimmt das an, und diese seine Leistung hatte zur göttlichen Kehrseite eine göttliche Gabe." Dorner, a. a. O. II, S. 479.

weges, als Lohn des Leidensgehorsams zufallen sollte. In der zweiten Versuchung sehe ich eine Antizipation seiner künftigen sichtbaren Wiedererscheinnng *).

[Jesus bezeichnet es als seine Aufgabe das Evangelium zu predigen Mrk. 1. 38 f. (vgl. Luk. 4, 18 ff.) oder der Wahrheit Zeugnis zu geben Joh. 18, 37, er tritt als Prophet unter seinem Volke auf Mtth. 21, 11. 46. Mrk. 6, 15. Luk. 24, 19 u. ö.] Seine Verkündigung schließt sich an die Predigt des Täufers an Mtth. 4, 17 und wird sodann zum Zeugnis von dem in Jesu selbst erschienenen, alttestamentlich zuvor verkündigten Heil der Welt Mtth. 11, 5. Luk. 4, 16—21. Die Quelle seines Wortes ist seine Einheit mit dem Vater Mtth. 11, 27. Joh. 1, 18. 3, 11. 32. 7, 16. 8, 38. 12, 44 f. 49 f. Daher der Inhalt seines Wortes: ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ Joh. 8, 14. Von ihm zeugen Moses und alle Propheten Apg. 3, 24; Er von sich. [Überhaupt teilt er nicht eine Summe von Lehren mit, seine Lehre ist ein Ganzes, eine Totalität, er offenbart sich selbst. Das thut er auch da, wo er von dem Himmelreich verkündigt, wie das bei den Synoptikern als der Hauptinhalt seiner Predigt erscheint: Mrk. 1, 14 f. Luk. 4, 43. 8, 1. 9, 2. 11; vgl. Reden wie Mtth. 5—7. 13; denn mit ihm selbst ist das Himmelreich herbeigekommen und in ihm hat es seinen Mittelpunkt.] Herrlich übrigens Luther: „Gleich als wenn die Sonne aufgeht und den Mond verdunkelt, daß er ganz bleich stehet, Mond und Sterne ihren Schein verlieren, ja auch gar nicht mehr den Tag über gesehen werden, denn der Sonnen Licht ist zu groß dagegen; Mond und Sterne wollten wohl leuchten, aber die Sonne ist mit ihrem Glanz und Schein zu stark. Die Propheten sind die Sterne und der Mond, aber Christus ist die Sonne, und so er irgend hinkommt, prediget und leuchtet, so gilt sein Wort so viel, daß die andern davor gar nichts gelten und vor ihm gar nicht gesehen werden. Er soll die Sonne sein. Nun scheinet der Mond des Nachts wohl, aber er macht darum keinen Tag, sondern bleibt noch Nacht; Christus ist die wahrhaftige Sonne, so da macht den Morgen und den Tag anbrechen, und lehret uns, wie wir sollen zur Seligkeit kommen, von Sünde und Tod erlöset werden." — Sofern dieses Wort Selbstaussage Christi ist, ist es absolute Wahrheit Joh. 14, 6. 8, 32. 17, 17, als göttliche Wahrheit zugleich göttliche Kraft, πνεῦμα καὶ ζωή Joh. 6, 63. Daß es nicht blos für Israel, sondern für die Welt bestimmt ist, versteht sich hiernach von selbst und wird auch Joh. 5, 24. 12, 46—48. 17, 18. 20 u. ö. klar bezeugt *).

*) Vgl. die gründliche Abhandlung v. Aug. Nebe: die Versuchung des Herrn, eine äußere Thatsache. Wetzl. 1857 f.

*) Den kirchlichen Konsensus für das Bisherige bietet der Locus unserer DD. de officio prophetico. Vgl. Schmid, die Dogmatik d. evang. luth. Kirche. 1876. S. 251 f.

Die Momente, an denen dem Wort des Erlösers gegenüber der Unglaube und Widerspruch des Volkes hervortrat, bezeichnet vorzugsweise das Evang. Johannis; [es hat diesen Konflikt und das damit gegebene Problem, wie das auserwählte Volk seinen Messias verwerfen konnte, am tiefsten und eingehendsten verfolgt.] Die Höhepunkte sind c. 6, 60 ff. 7, 37—44. 8, 33—59. 12, 35 ff. Über den Punkt, von dem an er ganz bestimmt sein Leiden und Sterben vorausverkündigt vgl. mit Joh. 3, 14. 10, 18 die St. Matth 16, 21—24. 12, 40. 20, 17—19 (Luk. 18, 31—33) 20, 22. 28 (Mk 10, 38. 45), Matth. 21 das Gleichnis vom Weinberg; 23, 34. 35 Luk. 13, 31 ff.; zuletzt sein Gebetswort: „Ich heilige mich selbst für sie" Joh. 17, 19.

Beweis, daß das ganze Leben des Herrn auch ein fortwährendes Leiden war, gibt die gesamte Evangeliengeschichte. Bereits in dem tiefen Mitgefühl des Herrn mit den Elenden, die er heilte, sieht Matthäus (8, 17) eine Erfüllung von Jes. 53, 4; wie viel tiefer wird ihm noch der Unglaube des Volkes und der Widerspruch, an dem es zu Grunde gehen mußte, in's Herz gedrungen sein. Wer mag den Schmerz ermessen, der in seinen Thränen über Jerusalem hervorquillt, den Schmerz der verschmähten Liebe und des Jammers über sein Volk, welches, indem es ihn verwarf, sich selbst verwarf. Und dennoch ist es noch etwas anderes um die Passion im engern Sinne, da der Herr in der Sünder Hände überantwortet wird (passio magna). Diesen Unterschied versteht auch Luther recht wohl. Er sagt (W. IV, 1096) zu Jes. 53, 7: „Matthäus 8, 17 versteht es nicht von dem eigentlichen Leiden, da er sein Blut vergossen hat, sondern von seinem ganzen Wandel, da er in seinem ganzen Leben mit unsern Schwachheiten Mitleid gehabt. . Ob nun wohl dieses nur ein Mitleiden und kein wahres Leiden ist, doch ist sonder Zweifel dieses sein Mitleiden ein großes, wo nicht ein ganzes Stück des Leidens Christi gewesen, gleichwie er Psalm 88, 16 spricht: pauper ego sum et in laboribus a juventute mea. Er hat in Mühe und Arbeit, in Ängsten und Schmerzen, zum wenigsten des Herzens, seine ganze Lebenszeit über gesteckt u. s. w. So erkläre ich nun diese Stelle nach dem Sinn Matthäi vom Mitleiden." Aber — fährt Luther zu Jes v. 8 fort — „hier fängt nun der Prophet an, das wahre Leiden unseres Herrn Jesu Christi zu beschreiben."

Der Gang, den die kirchliche Darstellung nahm war der, daß zuvörderst der Akt des Todes als die Hauptsache betont, dann von da aus bis auf den Lebensanfang des Erlösers zurückgegangen wurde. Luther faßt häufig dieses Ganze zusammen in den Ausdruck „der Gang zum Vater", womit der richtige Gesichtspunkt treffend bezeichnet ist. S. §. 59.

§. 55.

Die Bedeutung und Wirkung dieser Thatsache beruht einerseits auf dem Wesen derselben, andrerseits auf der Person, deren sie ist — nicht auf dem einen oder dem andern für sich, sondern auf der Einheit dieser beiden unzertrennlichen Momente, darauf also, daß sie gerade diese That dieser Person ist. Beides will mithin näher betrachtet sein, aber nur um sofort in seiner Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Beziehung erkannt zu werden. Und daraus wird es sich dann ergeben, daß und warum diese Thatsache die Weltversöhnung ist.

1) Ihrem Wesen nach ist die Thatsache, um die es sich hier handelt, beides zumal: ein Erleiden und eine freie Leistung des Herrn, und hat gerade in der Einheit dieser beiden Seiten ihre charakteristische Wesenheit.

Sie ist ein Erleiden. Denn was der Mittler in seinem Leiden und Sterben erfuhr, war zunächst der Widerwille der Welt gegen die Knechtsgestalt des Menschensohnes, die ihr in seiner Person, und gegen die gottmenschliche Heiligkeit, Wahrheit und Liebe, die ihr in Christi Wort und Werk richtend und strafend entgegentrat, näher der Haß seines Volkes, der aus dem Ärgernis, das es an ihm nahm, erwuchs, und sich in steter Progression bis auf die höchste Spitze steigerte, wo er zur tödtlichen Feindschaft wider ihn ausschlug. In dem Frevel, den es an ihm beging, indem es ihn, den Heiden überantwortend, verwarf, machte Israel das Maß seiner Sünden voll, übervoll. Aber auch die Heidenwelt beteiligte sich in ihren Vertretern an diesem äußersten aller Frevel, welcher insofern als Gesamtthat und Gesamtschuld der Menschheit betrachtet werden kann. Alle Formen der menschlichen Sünde und alle Verhältnisse des menschlichen Lebens, selbst das gottgegebene Gesetz Israels und die Rechtsordnungen der Völkerwelt mußten mißbräuchlich dazu dienen, den Sohn Gottes an's Kreuz zu bringen. Und durch diese menschliche Unthat hindurch wirkt als verborgenes Prinzip die Macht des Satans, dessen Wesen die Gottesfeindschaft, dessen Tendenz von Anfang an der Widerstreit gegen Gottes Werk und Reich in der Menschheit ist. Er nahm die menschliche Sünde, den menschlichen Haß in den Dienst seiner Reaktion gegen den Heilswillen Gottes, der sich hier erfüllen und dem Reich des Satans ein Ende machen will. Die Richter und Mörder des Herrn, indem sie ihren eigenen Willen thun, thun doch den Willen dieser gottfeindlichen Macht. — Allein was so als

äußerste Versündigung der Welt an dem Herrn erscheint, ist zugleich ein göttliches Verhängnis über ihn, nicht ein bloses Geschehenlassen von Seiten Gottes, nicht ein bloses Überlassen an die Gottesfeindschaft Israels, an die Macht des Teufels und an das Strafverhängnis, das in der Welt waltet, sondern ein positives, von Gott selbst zuvorversehenes und herbeigeführtes Verhängnis. Denn Gott ist es, der dieses Todesleiden über ihn verhängte, indem er jene menschlichen Organe in den Dienst seines Willens nahm, Gott ist es, der ihn, den Schuldlosen, aus Liebe zur Welt in diesen schmählichen und schrecklichen Tod dahingab und ihn darin seinen Zorn wider die sündige Menschheit erfahren ließ. Deshalb trägt das ganze Leiden und Sterben des Herrn schon nach seiner Außenseite den Charakter des Gerichts an sich; in alle Stadien der Passionsgeschichte, in die Vorgänge vor dem geistlichen und weltlichen Gerichte ist er mit unverkennbaren Zügen hineingeschrieben, besonders im Kreuzestode prägt er sich aus. Aber es trägt ihn nicht nur von außen an sich: der äußere Hergang seiner Passion durch Menschenmund und Menschenhand ist nur das Medium für das, was zwischen ihm und seinem Gotte vorgeht, das leibliche Leiden das Abbild des geistigen, welches tiefinnerlich seine Seele durchdringt. Denn Christus ist in diesem Leiden nicht Objekt einer gnädigen Heimsuchung, wie sie etwa ein frommer Mensch erfährt, sondern Objekt eines göttlichen Strafgerichtes, in welchem sich der Fluch des Gesetzes an ihm erfüllt; was er leidet, ist der Tod im vollsten und tiefsten Sinn des Wortes, ohne Minderung und Abzug, die ganze Bitterkeit dieses letzten Feindes, die leibliche und geistige Qual bis zur Verlassenheit von Gott, d. h. bis zu dem Punkte der Scheidung von Gott, welcher möglicher Weise eintreten konnte, ohne das Band seiner Wesensgemeinschaft mit Gott abzureißen. So, bis zum Äußersten, hat er den Tod als göttliches Zorngericht in seiner vollen Energie erlitten; und so konnte er allein ihn leiden, weil er in seiner reinen Menschheit die zarteste Empfänglichkeit für das Wesen des Todes, für die Naturwidrigkeit und den Zusammenhang desselben mit der Sünde hatte. Wir sind, so zu sagen, des Todes schon gewohnt, weil wir in der Sünde und im Tode leben, der uns um der Sünde willen gewissermaßen zum Naturgesetz geworden ist, uns fehlt die feine Empfindung für den Fluch, der an ihm haftet und für die Energie des Zorns, die ihn durchwaltet — welche überdies auch für uns, die wir an Christum glauben, durch die erlösende Gnade überwunden ist. Bei ihm traf die ungeschwächte Todesmacht in das Herz der reinen

Menschennatur: für ihn mußte daher der Stachel des Todes schon an sich noch eine ganz andere Schärfe haben — um so viel mehr, als er mit der Gemeinschaft unserer Natur auch die Gemeinschaft unserer Schuld teilte, wie sich hernach zeigen wird. Sein Leiden vergleicht sich daher allerdings dem, was der Sünder in der Buße erfährt, sofern durch die terrores conscientiae ein Gericht des göttlichen Zorns, ja selbst ein Vorgefühl der ewigen Verdammnis hindurchgeht, es vergleicht sich nicht minder dem, was einst die Verlorenen erfahren werden, sofern an ihnen erst das Wesen des Todes zu seiner vollen Verwirklichung kommt; aber keine dieser Analogien trifft völlig zu, die erstere nicht, weil der Mittler persönlich schuldlos litt, die zweite nicht, weil er zeitlich litt, weil er gottergeben, freiwillig litt und weil er in dem Erleiden des Gerichtes zugleich den Heilswillen Gottes vollzog.

Denn dieses Widerfahrnis des Herrn ist zugleich seine eigene, freie Leistung. Er sieht es mit voller Klarheit von Anfang an voraus, er läßt es nicht nur an sich herankommen, er geht ihm in dem Bewußtsein, daß es Gottes Wille ist, entgegen und gibt sich selbst darunter hin, in schweigender Anerkennung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die dieses Opfer fordert. Und auch dies wieder nicht äußerlich, sondern selbstverläugnend nimmt er den Willen Gottes, diesen in Zornesgestalt sich manifestierenden Heilswillen des Vaters, in seinen Willen auf; es ist sein eigener Wille, seine eigene ewige Selbstbestimmung, kraft deren er in die Welt gekommen war (§. 36), und in der er nun das Leiden willig auf sich nimmt und darin aushält mit unbeweglicher Treue, standhaft und geduldig, während die Fluthen des Zorns über ihm zusammenschlagen und die Wasser der Anfechtung ihm an die Seele gehen, bis er, nachdem alles vollbracht ist, frei aus dem Leben scheidet; frei gibt er seinen Geist dahin an Gott. So macht er das Leiden zu seiner eigenen That. Und wie dieses Leiden das tiefste ist, über welches hinaus es kein tieferes gibt, so ist diese That die That des vollkommensten Gehorsams, über welchen hinaus keine Steigerung mehr möglich ist, eines Liebesgehorsams gegen Gott, der zugleich die heiligste erbarmende Liebe zu den Menschen, seinen Brüdern ist; denn um ihretwillen leidet und stirbt er. Insofern ist allerdings diese seine That die schlechthin vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes, er thut darin der Forderung desselben an die Menschheit vollständig und allseitig genug, aber in der Form des Leidensgehorsams und auf dem Wege des Heilandsberufs. Es ist

die innere, ethische Seite seines Leidens, die Bewährung der absoluten Gerechtigkeit unter den allerschwersten Verhängnissen und Versuchungen.

Eben deshalb hatte auch dieser Gehorsam für ihn einen andern Charakter, als jene ihm gleichsam natürliche Bethätigung der angeborenen Sündlosigkeit (§. 53), er war für ihn eine Arbeit, ein Kampf, wie mit den Mächten der Sünde, des Todes und des Teufels, so mit Gott selbst. Ein Kampf mit der Sünde; denn in dem Vollmaß der menschlichen Gottesfeindschaft, des Hasses und der Lüge, die er zu erfahren bekam, lag nicht nur für ihn der allerbitterste Schmerz sondern auch eine Versuchung, das Recht seiner Heiligkeit dagegen geltend zu machen; ein Kampf mit dem Tode, vor dem seine menschliche Natur ein so tiefes Grauen empfand und von welchem verschont zu bleiben ein völlig berechtigter Wunsch seines Fleisches war; ein Kampf mit dem Teufel, denn in dem durch Sünde und Tod hindurch wirkenden Einfluß dieses Feindes kam eine Anfechtung über ihn, die das Maß seiner menschlich-natürlichen Schwachheit, die er mit uns teilte, überstieg; sein Leidensgehorsam war ein Kampf mit allen diesen argen Mächten. Und er war zugleich ein Ringen mit Gott selbst; denn es galt hier mitten unter der Erfahrung des von Gott scheidenden Zorns, der ihn durch die menschliche und satanische Anfechtung hindurch unmittelbar in's Herz traf, die Liebesgemeinschaft mit Gott unverrückt zu behaupten, mitten in den Schrecknissen des Gerichtes doch den darin verborgenen Heilswillen festzuhalten, der richtenden Gerechtigkeit die Erbarmung, dem Zorne den Segen abzuringen. Es war ein Kampf, wie der am Jabbok. — In diesem Kampfe hat nun der Mittler nicht nur das vollkommenste Wohlverhalten bewiesen, sondern zugleich die höchste Stufe des alles Eigene, auch das menschlich Berechtigte, verläugnenden, allen eigenen Willen an Gott hingebenden und aufopfernden Gehorsams gelernt, wodurch er selbst vollendet worden ist.

Insofern war sein Leiden anderer Art als dasjenige, in welchem der unbekehrte Sünder die verdiente Strafe erleidet und erleiden muß, und es war ein Gehorsam anderer Art als der, den das Gesetz von dem Menschen als solchem fordert; es vergleicht sich mit der Buße insofern, als in ihr der Bußfertige den die Sünde richtenden Willen Gottes in seinen eigenen Willen aufnimmt und willig von ihm sich richten läßt, — aber es deckt sich auch damit nicht vollständig, weil der Bußfertige mit eigener, persönlicher Sünde behaftet ist. Es war ein großes heiliges, ethisches Verhalten, eine Erweisung

der Gerechtigkeit, wie sie die sündige Menschheit leisten sollte, aber nicht leisten konnte, sondern Er allein, der Heilige Gottes.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich, daß das Gesamtleiden des Herrn einerseits Vollzug eines göttlichen Gerichtes an ihm, andrerseits Selbsthingabe in das Gericht gewesen ist, einerseits ein Erleiden, andrerseits ein Thun (obedientia passiva et activa); Er selbst nicht nur Objekt eines Strafvollzugs, sondern Subjekt einer freiwilligen Leistung — und gerade die Einheit dieser beiden Seiten, ihre unzertrennliche Bezogenheit auf einander, gibt seinem Thun und Leiden den Charakter des Opfers.

Dies ist das Wesen der Thatsache, um die es sich handelt.

Schriftbeweis. Die evangelische Geschichte berichtet den Anlaß und Hergang des Leidens des Herrn; sie läßt uns in die Bedeutung desselben nur einzelne Blicke thun, teils durch die Art, wie sie dasselbe beschreibt, teils durch die Hindeutung auf die alttestamentl. Weissagungen, insbes. Ps. 22 und Jes. 53, die sich darin erfüllen. Aber diese Geschichte steht in der Mitte einerseits zwischen den eigenen Worten des Herrn und seines Vorläufers Joh. 1, 29. Mtth. 20, 28. Joh. 3, 14. 15. 10, 15. Mtth. 26, 26—28. Luk. 22, 37, andrerseits zwischen den apostolischen Aussagen Röm. 3, 24—26. 8, 3. Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21. Eph. 5, 2. 1 Pet. 2, 24. Hebr. 9, 14. 10, 10 u. s. w., und will daher im Zusammenhalt mit diesen Stellen und nicht abgesehen von ihnen betrachtet sein; denn Gottes Worte werfen Licht auf Gottes Thaten. In diesem §. handelt es sich jedoch erst um den geschichtlichen Hergang.

Da ist es denn vor allem klar, daß das Leiden des Herrn für ihn ein Widerfahrnis war, zunächst veranlaßt und herbeigeführt durch die selbstverschuldete Verblendung des Volkes und durch den Haß der Repräsentanten desselben, vgl. mit den S. 50 angef. Stellen das Wort des Hohepriesters Joh. 11, 49—51, das Wort des Herrn Mtth. 23, 32 ff., überhaupt die Passionsgeschichte Israel hat seinen Heiland durch die Hände der Übelthäter an's Holz gehängt und in ihm seine Hoffnung verworfen Apg. 2, 23. Nicht minder klar ist die Mitwirkung des Teufels bezeugt; auf ihn wird die Feinschaft der Juden zurückgeführt Joh. 8, 38 ff., auf ihn der Verrat des Judas Joh. 6, 70. 71. 13, 27; nach Joh. 14, 30 kommt der Fürst dieser Welt in dem Leiden an den Herrn heran (vergl. Luk. 4, 13) aber — „ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν“, er findet keinen Anknüpfungspunkt, von dem aus er ihm beikommen könnte. Ob er unmittelbar auf das Innere des Erlösers einwirken durfte, sagt die Schrift nicht. — Aber ebenso unzweideutig führt sie sein Leiden auf den Vater zurück,

Von ihm ist es gewollt, beschlossen, verhängt. Dies liegt schon in dem „δεῖ οὕτω γενέσθαι“ der Passionsgeschichte Mtth. 26, 54. Luk. 18, 31—33, es liegt in dem Gebet des Herrn Mtth. 26, 42, in den Worten Joh. 18, 11: es ist „der Kelch, den ihm der Vater darreicht“ — vgl. Apg. 2, 23. 3, 18. 4, 28: „Gottes vorbedachten Rath erfüllt das Volk“, ohne es selbst zu wissen, indem es Jesum dem Tode überliefert. Auch sonst sagt ja die Schrift: „Gott hat seines einigen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahingegeben“ Röm. 8, 32, was sich nicht bloß auf die Menschwerdung beschränkt, sondern Leiden und Tod einschließt. Doch das bedarf keines weitern Beweises. Es fragt sich vielmehr, wie dies zu verstehen: ob als ein bloses Überlassen an die Feindschaft der Welt und des Argen, oder ob als göttliches Strafverhängnis über ihn? Darauf antwortet zunächst der Herr selbst am Beginn seines Leidens Luk. 22, 37: „Es muß auch dies noch an mir vollendet werden: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.*“ Denn mit dieser Beziehung auf das Schlußwort von Jes. 53 sagt er aus, daß sich in seinem Leiden und Sterben diese ganze Weissagung bis aufs letzte an ihm erfüllen müsse. Nach dieser Grundweissagung aber ist es Gott, der seinem Knecht die Schuld unser aller auflegt, Gott, der ihn mit Leiden und Schmerzen zerschlägt, der ihn dem Gerichte hingibt und ihn demselben wieder entnimmt, der also hier ein Strafleiden über den Schuldlosen verhängt. Das alles liegt in jenem Zitate aus Jesaias, auf welches sich auch sämmtliche Apostel berufen.

Daß es der Herr selbst so angesehen und erfahren hat, zeigt weiter der Vorgang in Gethsemane Mtth. 26, 38—44 Luk. 22, 41 ff. vgl. mit Hebr. 5, 7. 8. Was der Grund dieser unsäglichen Angst und der Inhalt seines Flehens zu Gott war, kann kein Zweifel sein: es war die Last des ganzen bevorstehenden Todesleidens, das sich so schwer und erdrückend auf seine Seele legte, und es war die Bitte, davon verschont zu bleiben — „wenn möglich.“ Schon dieses „wenn möglich“ in dem Munde dessen, der nicht nur wußte, daß er nach Gottes Willen sterben solle und werde, sondern selbst zum Vollzug dieses Willens in die Welt gekommen war, in Verbindung mit dem Wort: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* läßt uns erkennen, daß ihm der Tod in einer Furchtbarkeit vor Augen stand, wie ihn zuvor noch kein Mensch erlitten hatte, und wie ihn auch keiner außer ihm ertragen konnte. Eine Last, die ihm, dem menschgewordenen G o t t e s s o h n e zu schwer, ja so schwer wurde, daß sie ihn für einen Augenblick mitten auf seinem Berufsweg schwankend machen konnte: sie muß eine wahrhaft unendliche gewesen sein. Zur Erklärung dafür reicht weder die Erinnerung an das natürliche Grauen vor dem Tode, noch an die Macht des Teufels aus, sondern der Herr sah darin den Zorn Gottes, welcher der äußerste Hintergrund des Todes ist, und zwar als ihm selbst persönlich geltend, an sich herankommen. Mit Recht

bemerkt Gerlach: „Warum anders schauderte er vor dem Tode zurück, als weil er darin Gottes Fluch erblickte, weil er mit der Last aller Sünden, ja mit der Hölle selbst zu kämpfen hatte"; eine andre Antwort gibt es nicht. (Vgl. Delitzsch, Kommentar zum Br. a. d. Hebr. S. 183 ff.).

Und doch handelt es sich hier erst um das Vorgefühl des Todes. Hiernach werden wir wenigstens ahnen können, was das geheimnisvolle Wort der Klage in sich schließt, die wir mitten aus dem Kreuzesleiden des Herrn heraus, da wo es seine höchste Höhe erreicht hat, laut hervorbrechen hören: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Daß diese Klage mehr als ein bloses Überlassen an die Feindschaft der Welt und des Argen besagt, auch mehr als eine Zurückziehung jeder Liebesbeweisung von Seiten des Vaters, versteht sich mir von selbst; es ist ein Ab= und Ausgeschiedensein von Gott gemeint, die weiteste Gottesferne — und das ist das Wesen des Todes*). Dennoch ist es auch keine völlige Zerreißung der Gemeinschaft, denn der Sohn läßt den Gott nicht, der ihn verlassen hat; im Glauben hält er ihn fest; denn er nennt ihn, wenn auch nicht seinen Vater, doch *seinen* Gott. Aber das „warum" weiß er nicht. Denn die Klage ist zugleich eine Frage an Gott, die eine Antwort will. So hat sich ihm denn — — doch es ist mir zu hoch, glaube auch, daß dieses wunderbare Wort nicht zum Spekulieren aufbewahrt ist. Darum gehe ich vorbei und sage mit Luther: „So oft wir an solches trauriges, blutiges Bild gedenken oder es ansehen, sollen wir an andres nicht gedenken, denn daß wir unsere Sünden da sehen und daran Gottes schrecklichen Zorn betrachten, darein wir mit unsern Sünden gefallen, welcher so groß ist, daß ihn keine Kreatur hat können ertragen, noch Versöhnung erlangen, denn allein der Sohn Gottes durch sein eigen Opfer und Sterben."

Indessen der Beweis für unsern Satz liegt schon darin, daß Jesus den *Tod* wirklich gelitten und in der Todesart, die er erlitten hat. Der Hebrbf. 2, 9 spricht vom *γεύεσθαι θανάτου* d. h. nicht nur äußerlich,

---

*) Vgl. Geß a. a. O. — Wie Luther die Gottverlassenheit faßt, hat Held (de opere Christi salutari S. 110) sehr gut folgendermaßen ausgedrückt: Quem Deus dereliquit, is non solum traditus est diabolo peccator non solum moriturus, non imminentem sibi iram habet, sed moritur, immo mortuus jacet, ira premitur, conteritur. Derelictos enim Deus . . non tantum diabolo et sibi ipsis permittit, sed eos maxime urget, premit, pellit. etc. Vgl. Luther Bd. 19 (die Predigt über die 7 Worte am Kreuz) S. 303: Der Kampf des Todes im Garten ist mit *dem* nicht zu vergleichen, *denn da streitet Gott mit Gott*. Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei . . hie aber ist Gott *wider* ihn gewest" u. s. w.; insbes. die Auslegung des Ps. 22 (op. lat. XVI: bei W. IV), welche am tiefsten in Luthers Anschauung hineinführt.

sondern in seiner ganzen Bitterkeit, thatsächlich hat er es durchempfunden, was Tod ist, was es um dessen Wesen ist. Der Tod aber ist das göttliche *κατάκριμα*, das um der Sünde des ersten Adams willen die ganze Menschheit betroffen hat Röm. 5, 12. 16, sein Stachel die Sünde, die Macht der Sünde das Gesetz 1 Kor. 15, 56, die Energie des übertretenen Gesetzes der Fluch: hat also Jesus den Tod „geschmeckt", so hat er ihn in dieser seiner Intensität erfahren. Röm 8, 3 heißt es: „Gott sandte seinen Sohn in Ähnlichkeit sündigen Fleisches und vollzog an dem Fleische (desselben) ein Gericht über die Sünde." Denn so sind die Worte: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί* zu verstehen; *κατεκρ.* ist weder gleich *κατηργήσατο*, noch bedeutet es: „er sprach der Sünde das Recht ab" (Hofmann); denn ein Recht in der Menschheit zu existieren oder über sie zu herrschen hat die Sünde nie gehabt; und wenn auch — um ihr das abzusprechen, um der Welt zu erklären, daß die Sünde nicht mehr über sie herrschen solle oder dürfe, während sie doch faktisch noch immer über sie herrscht, wahrlich dazu bedurfte es der Menschwerdung des ewigen Sohnes nicht, das hat ja schon das Gesetz mit jedem seiner Buchstaben gethan. Und welcher Trost soll denn darin für den Menschen liegen, der soeben bekannt hat, daß er das Gesetz der Sünde noch immer in seinen Gliedern spüre? Nein, bleiben wir dabei: Gott vollzog an der Sünde ein Gericht — allerdings heißt es nicht: am Fleische Christi, sondern nur *ἐν σαρκί*, weil der Apostel sagen will, daß die Sünde gerade an demjenigen gerichtet worden sei, was die Erfüllung des Gesetzes unmöglich machte. Aber an wessen Fleisch sonst, als an dem Fleische dessen, von dem es soeben hieß, daß ihn Gott *ἐν ὁμοιώματι ἁμαρτίας* und *περὶ ἁμαρτίας* gesandt hat? — „indem am Fleische Christi, am Fleisch überhaupt", das ist der Sinn. — Ferner kommt in Betracht, daß nach Gal. 3, 13 am Kreuzestod speziell der Fluch haftet. Der Fluch ist das göttliche Verwerfungsurteil über den Sünder als den Übertreter des Gesetzes. Christus aber ist nach der Stelle in seinem Kreuzestode zum Fluch für uns geworden: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, um uns von demselben loszukaufen; in seinem Tode hat sich also der auf die Übertretung des Gesetzes gelegte Fluch an ihm vollzogen und Er hat ihn an sich erfahren. (Vgl. Geß, Christi Person und Werk II, 1 S. 77 f.). So erschütternd der Gedanke ist, wir können nicht um ihn herum; der Text bezeugt ihn zu klar. Und er bezeugt noch mehr, nämlich, daß dieser Vollzug des Gesetzesfluchs schlechterdings notwendig war, wenn anders die uralte Verheißung, die auf Segen lautet, auf uns herüberkommen sollte. Auch steht unsre Stelle nicht allein; denn nichts anderes besagt 2 Kor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, was nicht heißt: „er ist der äußern Erscheinung nach ein Sünder geworden" (v. Hofmann), auch nicht bloß: Gott hat ihn als Sünder behandelt,

sondern Gott hat ihn zur personifizierten Sünde an unsrer Statt gemacht; wovon im flgd. §. Ich wüßte überhaupt den Sinn aller dieser Stellen nicht besser auszudrücken, als es Luther thut Bd. 2, 123, wenn er zu Galat. 3, 13 sagt: „Er ist ein Fluch worden. Warum doch das? Wir, unserer Sünden halb, sind ein Fluch und in Gottes Ungnade. Christus, der eingeborne Sohn Gottes, ist voller Gnade und Wahrheit. Wie kommt er nun an das Holz? Warum wirft er sich unter den Fluch Gottes? Warum läßt er sich kreuzigen? Um unsertwillen, spricht Paulus; Er ist für uns ein Fluch worden, er hat Gottes Zorn getragen und für unsere Sünde bezahlen wollen, auf daß wir zum Segen kämen, das ist, den heiligen Geist empfingen, von Sünden ledig und Kinder Gottes würden. Denn hier gehet es zu, wie mit einem armen Bettler, der viel schuldig ist und kann nicht bezahlen; es nimmt sich aber sein ein anderer an, der es vermag, und wird sein Bürge und Selbstschuldner; der muß bezahlen, was der Arme schuldig ist. . . Also liegt es beides auf Christo: daß er ein Fluch und darnach eine Sünde, das ist, ein Sündopfer wird, da aller Menschen Sünde und folgends der Zorn Gottes und schmähliche Tod aufliegen, uns zur Hülfe, daß wir dadurch quitt und ledig werden. Wie Johannes der Täufer ihn darum nennet ein Lämmlein, das ist, ein Schlachtschaf und Opfer, von Gott dazu geordnet, daß er der ganzen Welt Sünde soll wegnehmen". —

Dasselbe ist überall da gemeint, wo Christus als das Lamm Gottes „τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον" bezeichnet wird Offb. 5, 6. 12. 12, 11. 13, 8; denn die Schlachtung dieses Opfers dient nicht nur zur Gewinnung des sühnenden Blutes, sondern die Vergießung des Blutes selbst wirkt die Versöhnung Mtth. 26, 28, die Schlachtung aber charakterisiert den blutigen Tod als Erweisung strafender Gerechtigkeit Röm. 3, 21 ff. Die Thatsache, um die es sich handelt, daß Christi Todesleiden ein von Gott über ihn verhängtes Strafleiden ist, steht also fest. — —

Dagegen kann ich mich mit der von Hofmann u. a., insbesondere auch von Frank*) ausgesprochenen Ansicht, daß die Erfahrung des göttlichen Zorns, die Christus in seinem Todesleiden gemacht, sich mit dem, was er durch den Teufel erlitten, vollständig decke, woraus dann weiter folgt, daß in letzterem das göttliche Strafgericht, welches der Erlöser erfahren hat, aufgehe — mit dieser Ansicht kann ich mich nicht befreunden. Ich finde sie nicht in der Schrift begründet; denn diese erwähnt in den soeben angef. Hauptstellen nirgends des Teufels, sondern führt Christi Hingabe in den Tod unmittelbar auf Gott zurück; die Ausdrücke: „Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht", im Zusammenhalt mit

*) Fr. Frank, die Theologie der Konkordienformel, Bd. II. S. 39. 45. Syst. d. christl. Wahrheit II, S. 188 f.

Galat. 3, 13 und Mtth. 27, 46 veranlassen nicht, an den Satan zu denken; die beiden Grundgedanken der Schrift „Zurechnung und Opfer“, auf die hier alles ankommt (§. 56), stehen in keiner Beziehung zu ihm; die Apostel erinnern überhaupt in diesem Zusammenhange nirgends an ihn. Selbst die Stelle, auf die man sich vorzugsweise beruft, Hebr. 2, 14, schließt eine direkte, rein innerliche Erfahrung des göttlichen Zorns von Seiten derer, die den Tod leiden, nicht aus (s. Delitzsch im Komment.). Die satanische Macht ist überhaupt zwar ein Faktor der göttlichen Gerichte, aber nicht der einzige; das strafende Gewissen ist nicht Wirkung des Teufels, die terrores conscientiae beruhen auf einer unmittelbaren Bezeugung des göttlichen Zorns im Gewissen, selbst Leid, Krankheit und Tod haben, obwohl der Satan sich ihrer als Mittel wider uns bedienen kann, doch ihre nächste Kausalität an Gott; — und so werden wir auch keinen Grund haben, mit Frank das göttliche Zorngericht, das der Erlöser an Leib und Seele erfuhr, oder, wie er es ausdrückt: „Die Strafe für der Welt Sünde, die auf Christum gelegt war“ aufgehen zu lassen „in der Tyrannei des Satans“, der er unterstellt war, um so weniger, als sich aus letzterer die innere Tiefe der ersteren, welche der Unendlichkeit der Sündenschuld entsprach, noch keineswegs vollständig ableiten läßt. — Auch Luther, so oft und vielfach er auch Christi Leidenskampf auf den Teufel zurückführt, identifiziert doch beides nicht durchweg.

Die andere Hälfte uns. §. „die Freiwilligkeit des Leidens“ und das innere Motiv desselben, haben wir bereits Bd. I, S. 476 als schriftgemäß erwiesen; vgl. Mtth. 20, 28: Er selbst gibt seine ψυχή zum Lösegeld hin, Tit. 2, 14: ὃς ἔδωκεν ἑαυτόν, 1 Tim. 2, 6. Eph. 5, 25 und zwar an Gott, der dieses Opfer will, Hebr. 9, 14. 10, 10. Inwiefern Er darin Gehorsam gelernt hat, lehrt Hebr. 5, 8, wozu Delitzsch im Kommentar: „ἔμαθεν und τὴν ὑπακοήν sind die mittelst der Wortstellung hervorgehobenen Begriffe, und also ist es das Lernen des Gehorsams, welches in Kontrast mit der Sohnschaft des Herrn gestellt wird.“ Sinn: „der als Sohn Gottes in einer Wesens- und Liebesgemeinschaft mit Gott steht, welche über alle Verhältnisse der Unterordnung hienieden erhaben ist, lernte nichtsdestoweniger nach Menschenweise das Gehorchen und zwar auf dem Wege des Leidens, indem ihn Gott durch Leidenserfahrungen hindurchführte, in denen er sich willig unter seine Hand zu beugen hatte“. Daß dieser Gehorsam seine Gerechtigkeit ist, sagt Röm. 5, 18. 19 (δικαίωμα, juste factum, oder Rechtsbestand), und wird überall da vorausgesetzt, wo als objektiver Grund unserer Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi genannt wird, wie Röm. 3, 21 ff. Phil. 3, 9.

Über den kirchlichen Konsensus bemerke ich hier einstweilen dieses: 1) Daß Christus für die Sünden der Menschen gelitten hat und zum Fluch für sie geworden ist, wurde von je in der Kirche geglaubt und

gelehrt; auch sprach es schon die alte Kirche aus, daß es die Strafe war, welche wir durch unsere Sünden verwirkt hatten, näher die Strafe, welche die göttliche Gerechtigkeit der Gesetzesübertretung angedroht hat. Mit voller Entschiedenheit aber machten es die Reformatoren geltend. Ob sie dafür die Ausdrücke Zorn Gottes, Fluch des Gesetzes oder Tod und Verdammniß gebrauchen, ist dem Sinne nach gleich. Darin stimmen Luther und Melanchthon völlig überein; vgl. mit den vorhin angeführten Stellen Luthers die Melanchthonische: Jam consideremus, quales poenas tulerit Christus. Non solum perfert has corporis lacerationes, quas oculi hominum viderunt, sed etiam fert dolores in corde, in quibus sentit iram Dei adversus genus humanum, talem, qualem nos sentire oporteret, si non essemus redempti s. §. 59. Beide vergleichen das Leiden des Herrn bald mit den Höllenstrafen, bald mit den Schrecknissen des Schuldbewußtseins oder dem Schmerz der Buße, und mit diesem Doppelvergleich begehen sie keinen Widerspruch, weil sich nach ihnen in dem Schuldbewußtsein der Eine ewige Zorn Gottes manifestiert, der sich an den Verlornen schließlich vollzieht. Sie gebrauchen ihn aber nicht, ohne immer zugleich auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß Christus, obwohl das Vollmaß des Zornes Gottes, doch unschuldig und willig gelitten habe. Der Unterschied zwischen Luther und Melanchthon besteht hier überhaupt nur darin, daß ersterer den obigen Grundgedanken reicher und mannigfaltiger, häufig auch unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes mit Sünde, Tod und Teufel ausführt, letzterer einfacher, lehrhafter und fast durchweg mit denselben Worten. An diese Lehrform schlossen sich deshalb die DD. an. Sie sagen: Christi Leiden habe bestanden in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione, und lassen es durch sein ganzes Leben hindurchgehen, legen aber doch das Hauptgewicht auf den Tod, in dem sich das göttliche Strafgericht an ihm vollzog. Sie bezeichnen ihn geradezu als mors aeterna oder als dolores infernales. Und so mußten sie sagen nach ihrer Voraussetzung, daß die Sünde der Menschheit eine unendliche Schuld involviere und daß die verdiente Strafe derselben die damnatio aeterna sei. Diese Voraussetzung ist aber nichts anders, als die Basis der kirchlichen Lehre wie von der Sünde, so von der Rechtfertigung. Augsb. Konf. Art II. Vgl. Bd. I §. 27. Hat also Christus die Strafe erlitten, die wir verwirkt — und welche andere denn sonst? — so ergab sich von selbst, daß es die mors aeterna gewesen sei. Bekanntlich hat daraus schon der Socinianismus und hat man auch neuerdings wieder eine Instanz gegen die kirchliche Versöhnungslehre hergenommen *): den ewigen Tod könne Christus nicht gelitten haben,

*) Vgl. Calov, Syst. contr. 350. Fock, der Socinianismus, 2, 623 ff. Hofmann, Schutzschriften 1. Ritschl, a. a. O. I, S. 325.

weil er zeitlich, die Höllenstrafen nicht, weil er unschuldig und willig gelitten. Allein die erste Hälfte dieses Einwandes beseitigt bereits J. Gerhard mit der richtigen Entgegnung: quamvis mortem *aeternam* non subierit (quod fuit *ἀδύνατον*, cum fuerit sui ratione innocentissimus et dilectissimus filius Dei, neque hac ratione potuisset esse redemtor noster), tamen vere sensit dolores inferni et judicium Dei irascentis peccatis nostris, quae in ipsum conjecta erant; beides ist ihm wesentlich dasselbe; denn die dolores inferni sind ihm eben das Vollmaß des göttlichen Zorns; und auf dieses kommt es, wie uns, unsern DD. an: Nisi enim eandem maledictionem legis, quae nobis debebatur, Christus sustinuisset, quomodo nos a legis maledictione liberasset?*) — Auf die andere Hälfte erwiedern sie, daß man dabei von den besondern Modalitäten, unter denen die Verdammten ewig leiden, zu abstrahieren und nur das Wesentliche davon auf Christi Leiden anzuwenden habe: mortem aeternam perpessus est, non accidentaliter sed essentialiter, dolores infernales, intensive, non extensive**).

2) Das Leiden des Herrn wurde weder von Luther und Melanchthon noch von den flgd. DD. als bloßes Erleiden, sondern immer zugleich als freiwilliges und heiliges Thun, als Gehorsam gefaßt. Einige Belege aus Luther haben wir schon oben (S. 43 f.) beigebracht. Er sagt auch sonst, daß Christus „mit dem Willen der Liebe" gelitten habe, er rühmt wiederholt, „daß Christus am Kreuze mit großem herzlichen Gehorsam gegen Gott seinen Vater und mit großer Liebe gegen uns geschmückt war", Bd. 4, 507. 510; vgl. VIII, 834: „Darum soll man sein williglich Herz ansehen, daß er sich dem Vater gehorsamlich und uns freundlich dargibt. Da ist sein Herz nicht verborgen, sondern gehet in freier öffentlicher Liebe gegen uns und in willigem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater" Phil. 2. Eben dieser Gehorsam Christi sei der Grund, daß sein Leiden gottwohlgefällig und für uns versöhnend ist. „Es hat der liebe Herr dies alles willig und gern auf sich genommen . . hat es allein darum gethan, auf daß er des Vaters Wohlgefallen thäte, dadurch wir in Ewigkeit geheiligt sind" VIII, 2204. An andern Orten betrachtet Luther das ganze Werk Christi unter dem Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, wobei er dann das Leiden miteinbegreift: z. B. XX, 2043: „Durch das theuere Blut des Sohnes Gottes, welcher das Gesetz hält und erfüllt, ist das Gesetz aufgehoben"; insb. in den Thesen über das Gesetz vom J. 1535, W. XIX, 1761: „Wir können ein gewisses und glaubwürdiges Exempel von der Erfüllung des Gesetzes aufweisen, und zwar an dem einigen Menschen, der da ist Mittler zwischen Gott und den

*) S. mein: Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung. S. 91.
**) Gerhard Loc. T. VII, 44 u. 51. Calov. a. a. O. 350. 389.

Menschen; von dem einzig und allein Gott der Herr den Ausspruch thut, Jes. 53: „Welcher keine Sünde gethan, auch kein Betrug in seinem Munde erfunden", das ist so viel gesagt, er hat das Gesetz erfüllt, und im Ps. 40 spricht er selbst: Im Buch ist von mir geschrieben, deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne und dein Gesetz habe ich im Herzen", wobei kein Zweifel statthat, weil ja alle anderen den Willen Gottes nicht gethan und sein Gesetz in ihrem Herzen nicht haben. Der Wille Gottes aber, den Christus erfüllt hat, kann anders nichts sein, als der Gehorsam Christi, wie Paulus Phil. 2 sagt: „Er war für uns gehorsam"; „in welchem wir alle geheiligt sind", wie derselbe spricht Ebr. 10, und „durch dieses Einigen Gehorsam werden viele gerecht" Röm. 5. — Demnach müssen alle andern Sprüche und Exempel der Schrift vom Gesetz oder den Werken Christum, der an unserer statt seinem Vater gehorsam worden, in sich fassen." Es ist dies genau unsere Anschauung. — Melanchthon sagt etwa: subjecit se voluntati patris vera obedientia et ingenti amore generis humani, oder er drückt den Ratschluß der Versöhnung so aus: decrevit Deus, ut filius adsumat humanam naturam et obediat legi et sustineat poenas pro genere humano. Da wird also das Moment des Aktiven in die Passion selbst hineingelegt (oder vielmehr in ihr erfunden) und diese als Leidens-Gehorsam bestimmt. Dies ist das Richtige. Im Streit mit Osiander und zur Abwehr seines Irrthums, daß nicht der Gehorsam Christi, im Leben und Sterben erzeigt, unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, sondern die Immanenz seiner göttlichen Natur in uns — betonte man neben dem Erleiden der Strafe auch noch die Erfüllung des (ethischen) Gesetzes und faßte beides als obedientia activa und passiva zusammen: obed. activa est, quae in perfectissima legis impletione, obed. passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit. Das Gesetz fordert vollkommenen Gehorsam und droht den Übertretern Strafe: zur vollkommenen Genugthuung war notwendig, daß beides von Christo an unserer statt geleistet und übernommen werde. Damit wurde also das ganze Erlösungswerk Christi unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung gestellt und diese selbst als zweiseitig bezeichnet. Obwohl nun aber schon damals und späterhin noch häufiger einzelne DD. beide Seiten mehr äußerlich neben einander stellten, so erklärten sich doch die namhaftesten Vertreter dieser Lehrweise von vorn herein gegen jede Scheidung der obedientia activa und passiva. Sie sagen mit Matth. Flacius: Tota ergo vita filii Dei tum obedientia tum passionis nomine comprehendi potest. Nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio, et passio perpetua obedientia. Verlegung: „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam

gewesen." *). Hier ist alles einheitlich gedacht und dieser organischen Verbindung beider Seiten stimmen wir im Wesentlichen bei. Aber unsere Begründung derselben ist eine etwas andere; denn wir leiten die Einheit von obedientia act. und pass. nicht ab aus dem Begriff der (zweiseitigen) Gesetzeserfüllung, sondern sie ist uns gegeben in dem Gehorsam gegen den Einen Heilswillen Gottes, der einfach auf Leidensgehorsam lautet. In diesem Leidensgehorsam ist uns dann das, was man aktive Gesetzeserfüllung nennt, schon eo ipso miteinbegriffen. **)

Als die beiden unserer Fassung am diametralsten entgegenstehenden Theorien, können wir die des Joh. Piscator und die Schleiermacher'sche bezeichnen: die erstere ***), der sich später J. G. Töllner anschloß, sofern sie den thuenden, in der Erfüllung des Gesetzes bestehenden Gehorsam Christi von der Versöhnung ausschließt und diese lediglich auf sein Leiden und Sterben gründet. Ihr Irrtum liegt gerade in dem abstrakten Auseinanderhalten dieser beiden unzertrennlichen Momente, was dann bei Piscator auf eine analoge Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi zurückgeht; ihre beste Widerlegung aber findet sie durch die obige Wechselbeziehung beider Seiten. Umgewandt betont Schleiermacher den aktiven Gehorsam: „die Darstellung der vollkommenen Gerechtigkeit in dem Leben Christi" dergestalt, daß sein Leiden

---

*) Vgl. Bekenntnis der L. K. von der Versöhnung S. 60—70, wo eine ganze Reihe weiterer Belege aus Flacius, Menius u. a. sowie Dogmengesch. II, S. 272 f.

**) Der Grund dieser Abweichung liegt in unserer Auffassung des Wesens der Sühnung; s. §. 57 [Auch Frank legt (Christl. Wahrheit II, S. 159 ff.) auf den von Christo geleisteten Gehorsam allen Nachdruck. „Da er sich als der Menschgewordene erniedrigte, war alles, was er that und sich widerfahren ließ, eine Beweisung von Gehorsam, solchem den er auch leidend lernte und bethätigte. Und dieser Gehorsam trägt sühnenden, heilsmittlerischen Charakter an sich und zwar deßwegen weil das Leben Christi ein sündloses war und blieb unter der Wirkung der Sünde und des Gesetzes, unter der Anfechtung und Vergewaltigung des Satans und seiner Organe. Dadurch erwies er sich als das Gegenbild des ersten Adam, als der andere Adam, in welchem das Menschengeschlecht dem Versucher stand hielt, nachdem es zuvor ihm unterlegen. So hat er die ganze Anforderung des verletzten Gesetzes in willigem Gehorsam auf sich genommen und befriedigt; denn nun ist durch ihn die Einigkeit mit dem göttlichen Willen inmitten der strafenden Repression hergestellt und damit sowohl dieser selbst der Grund zu ihrer Fortdauer entzogen als auch der Satan leidend entmächtigt. Und das ist ihr Lösegeld, welches die Gefangenen zu ihrer Befreiung zu zahlen hatten, aber für sich selbst nicht zahlen konnten. Denn daß Christus, um die von Gott geforderte stellvertretende Genugthuung zu leisten, die Strafe zu erdulden gehabt hätte, welche der Mensch als unerlöster zu leiden hatte, bezeichnet Frank als schriftloses Theologumenon S. o].

***) Vgl. Baur: die Lehre von der Versöhnung, 353 ff. Ritschl, a. a. O. I. S. 261 ff.

zu einem bloßen Accidenz desselben herabsinkt, welches nichts weniger als die Sühnung der menschlichen Sünden bewirkt habe. Aber freilich kennt Schleiermacher überhaupt weder Sühnung noch Genugthuung im bibl. kirchl. Sinne. Auch sein aktiver Gehorsam ist, genauer besehen, weder genugthuend, noch stellvertretend, noch versöhnend. Denn er hat weder die Schuld der Übertretung des Gesetzes objektiv aufgehoben, noch überhaupt das Verhältnis Gottes zur Menschheit bestimmt, sondern seine Bedeutung geht auf in dem Impuls, den er zur Begründung eines neuen Gesamtlebens in der Menschheit gab *).

§. 56.

2) Ihr volles Licht erhält jedoch diese Thatsache erst durch die Reflexion auf die Person, deren That sie ist. Diese Person ist, wie wir wissen, der Gottmensch, und auch darin liegt ein zweifaches, was wieder in seiner wesentlichen Einheit gefaßt sein will.

Als der Gottmensch ist Christus mit dem Vater wesentlich eins, die zweite Person in der heiligen Trinität, Gott der Sohn, durch den die Menschheit im Anfang geschaffen ward, und der sich zum Vollzug des ewigen Heilswillens, welcher zugleich sein eigener ist, zu dieser zeitgeschichtlichen That der Selbsthingabe bestimmt hat. Sie ist also eine göttliche That inmitten der Geschichte, göttlich in einem Sinne wie keine andere. Denn während alle vorangehenden Heilsthaten durch menschliche Vermittlungen und Organe geschehen, ist es hier Gott der Sohn selbst, der unmittelbar das Heil der Menschheit beschafft; nicht sie thut es, sie kann und soll es auch nicht; Er thut es, und zwar ohne unser Dabeigewesensein, vermöge eines Vorgangs zwischen ihm und dem Vater, — aus Liebe zur Welt und im Gehorsam gegen den Vater, dem er sich untergeben hat, Er leidet und stirbt für sie. Es ist ein vielleicht zu kühner, aber doch wahrer Ausdruck dafür, wenn unsere Kirche singt: „O große Not, Gott selbst ist tot"; — von unserer christologischen Anschauung aus läßt er sich wohl rechtfertigen (Bd. I, §. 46).

Aber er thut es als Mensch. Denn zum Vollzug jenes ewigen Liebeswillens ist der Sohn Mensch geworden und damit in den Organismus der Menschheit hereingetreten, ein „rechter, natürlicher Mensch" geworden (I, §. 41). So gehört er ganz dem zu erlösenden Geschlechte an. Er steht nicht als ein Fremder neben ihm oder in ihm, sondern

*) Vgl. C. G. Seibert: Schleiermacher's Lehre von der Versöhnung, Wiesb. 1855. Über andere in demselben oder ähnlichem Sinne gehaltene Darstellungen neuesten Datums s. w. u.

ist ein organisches Glied desselben, menschlich wesend und lebend, unserer den Folgen der Sünde verfallenen Natur, unseres Fleisches teilhaftig, nur daß er das einzige gesunde Glied ihres von Sünde und Tod infizierten Organismus ist: der sünd- und schuldlose Mensch. Seine Selbsthingabe ist also eine menschliche That, gethan und gelitten von Einem, in dessen Adern das Herzblut der Menschheit fließt, der unser Bruder ist, und darum auch menschlich empfunden bis in's innerste Herz hinein; es ist ein wahrhaft menschlicher Leidensgehorsam, ein menschlicher Tod, den diese Person gestorben ist, und eben darin hat jenes wunderbare „Gott selbst ist todt" seine Wahrheit; es läßt sich nur verstehen von einer christologischen Anschauung aus, die, wie die unsrige, ein reales Eingehen des Göttlichen in die Menschheit, ein wirkliches Menschwerden lehrt.

Aber dieser Mensch ist der Gottmensch und als solcher der Vertreter der Menschheit vor Gott. Durch ihn und zu ihm geschaffen, hatte sie an ihm schon von vornherein, d. h. noch ganz abgesehen von Sünde und Menschwerdung den Vermittler ihres Verhältnisses zu Gott (§. 20); indem er nun Mensch werdend in ihre Mitte trat, um das Verhältnis der abgefallnen Menschheit zu Gott wiederherzustellen, hat er sich ganz mit ihr identifiziert, ist ganz auf ihre Seite und eben damit in die Gemeinschaft ihres Verhältnisses zu Gott und in die Verhaftung unter die von ihr verwirkte Strafe eingetreten *), zugleich aber an ihre Spitze getreten. Obwohl ein einzelnes Glied ihres Organismus, ist er doch das Zentrum des Ganzen, der Mensch, in dem das Urbild der Menschheit seine leibhaftige Erfüllung, die Geschichte der Menschheit ihr Ziel, der Gottesgedanke der Weltversöhnung seine persönliche Verwirklichung gefunden hat, der Menschensohn, der zugleich der ewige Gottessohn und das Prinzip der ganzen Schöpfung ist — daher unendlich mehr als jedes einzelne Individuum des einst von ihm erschaffenen, nunmehr zu erlösenden Geschlechtes: der Erstling unter seinen Brüdern, der Repräsentant der Menschheit, ihr Vertreter vor Gott, ihr Hoherpriester. In dieser Stellung, in die er sich selbst aus heiliger Liebe begeben hat, weiß er sich solidarisch eins mit dem von ihm zu vertretenden Geschlechte, dessen Sache er zur seinigen gemacht hat, in dieser Stellung nimmt er, obwohl persönlich schuldlos, doch die Schuld der Menschheit — nicht bloß dieses oder jenes einzelnen Menschen, sondern die Gesamtschuld der Mensch-

*) Wie wir es oben §. 53 ausdrückten, unter das der sündigen Menschheit gegebene Gesetz.

heit nimmt er in sein eigenes Bewußtsein auf; er fühlt die ganze Gottwidrigkeit der menschlichen Sünde als eigenen Schmerz, unendlich reiner und tiefer als irgend ein sündiger Mensch ihn empfinden kann, und unterstellt sich damit persönlich dem Zorn Gottes wider die sündige Menschheit, der in dem Leidensverhängnis über ihn hereinbricht, um ihn zu sühnen in heiligem Gehorsam gegen den ewigen Heilswillen. — In derselben Stellung schaut ihn hinwiederum der Vater (der ihn dazu bestimmt hat) als eins mit dem von ihm vertretenen Geschlechte, und rechnet ihm dessen Sünde zu, er schaut es als in ihm repräsentiert und richtet an ihm die Sünde der Welt. Hieraus erklärt es sich, wie der Mensch Jesus sich wirklich als „das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der Welt“, wissen und von dem Vater als solches betrachtet werden kann, unbeschadet der Wahrheit ihres gegenseitigen Bewußtseins seiner Unschuld; es erklärt sich der wunderbare Vorgang, daß das Leiden, welches Jesu durch die Hand der Menschen widerfuhr, sich ihm in ein göttliches Strafgericht verwandelt, und daß der Vater den schuldlos leidenden geradezu als einen Missethäter behandelt; es will das alles von der Stellung aus verstanden sein, in die sich Christus dem Willen des Vaters gemäß zu ihm und zu der Menschheit begeben hat.

Vermöge dieser Stellung ist sein Thun und Leiden ein stellvertretendes; stellvertretend nicht in dem Sinne, als ob es äußerlich an die Stelle dessen träte, was die Menschheit thun und leiden sollte, nicht so als ob es ein fremdes Aequivalent dafür wäre, sondern es ist ihr Thun und Leiden, ihr Gehorsam, den sie in ihrem Stellvertreter leistet, ihr Opfer, das Er in ihrem Namen darbringt, und das eben deshalb ihr angehört. Es hat als Einzelthat zugleich die Bedeutung einer Gesamtthat der Menschheit; sie gilt als solche vor Gott, weil sie That dessen ist, der, obwohl Gott und Herr, dennoch sich ganz auf die Seite der Menschheit gestellt und ihr Verhältnis zu Gott zu dem seinigen gemacht hat, um es in ein neues wiederherzustellen.

Christi Selbsthingabe ist also — in diesem Satze faßt sich das Bisherige zusammen, weil sie ebenso wahrhaft göttliche als menschliche That ist — in der Einheit dieser ihrer beiden Momente stellvertretend; und das nicht so, als ob ihr diese Bedeutung erst dadurch zukäme, daß man den metaphysischen Wert der Person gleichsam ergänzend zu dem ethischen der That hinzurechnet: sie hat ihren unendlichen Wert eben darin, daß sie diese That dieser Person ist.

Schließen wir nun diese Erkenntnis mit der oben (§. 55)

gewonnenen, daß Christi Leiden und Sterben ein göttliches Gericht an ihm und eine freiwillige Leistung seiner selbst, in der Einheit dieser beiden Seiten aber Opfer ist, zusammen, so ergibt sich das Resultat: es ist das stellvertretende Opfer für die Sünde der Welt.

Weil es dies ist, vollzieht sich in ihm die einmalige Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit. Die Momente aber, durch welche hindurch sie sich vollzieht, sind Genugthuung, Sühnung und Versöhnung. Mit diesem Dreifachen fügen wir zu dem Bisherigen nichts Neues hinzu; wir sagen nur aus, welche innere Bedeutung den wesentlichen Momenten der Thatsache kraft der Person, deren sie ist, zukommt.

Daß Christus eine universale Stellung zur Menschheit einnimmt, ergibt sich von selbst aus der Lehre von seiner Person, welche die Voraussetzung für seine mittlerische Thätigkeit ist. Sie ist als gottmenschliche eine That Gottes in Christo in der Menschheit und für die Menschheit, und eine That des Menschen Gottes, der der Vertreter der Menschheit ist. In beider Hinsicht hat sie eine universale Bedeutung. Die erste Seite dieses Gedankens spricht sich aus in Stellen wie 2 Kor. 5, 19 (*θεὸς ἐν Χριστῷ*) und Hebr. 9, 14: Christus hat in Kraft ewigen Geistes (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*) sich selbst Gotte dargebracht — ewiger Geist, im Gegensatz zur vergänglichen Tierseele, ist die gottmenschliche, insbesondere göttliche Innerlichkeit Christi, seine göttliche Persönlichkeit (vergl. Delitzsch z. d. St.). Daraus folgert der Verfasser, daß seine Hingabe ein Werk von unendlicher Intensität ist, welches die wahre innerliche Reinigung und das Heil nicht blos des Einzelnen, sondern der Menschheit erwirkt hat. „Der Verf. hält sie den jährlichen Versöhnungsopfern der Gesamtgemeinde und der nicht für bestimmte Einzelne, sondern für den Bedarf aller Gemeindeglieder zubereiteten Asche der roten Kuh entgegen, hat also offenbar die Universalität ihres Heilszwecks im Auge" (Delitzsch). — Die andere Seite des Gedankens entwickelt der Apostel Röm. 5, 12 ff. am Gegenbild des ersten Adams: der erste Adam ist der zentrale Anfang der alten Menschheit; seine Sünde That des ganzen in ihm wurzelhaft beschlossenen Geschlechts. Eine analoge Stellung nimmt der zweite Adam zu dem von ihm zu erlösenden Geschlechte ein; er steht so an der Spitze desselben, daß er zugleich die Gesamtheit der ihm Angehörigen in sich begreift und vertritt. Diese Stellung macht ihn zum Mittler der Menschheit und gibt seinem mittlerischen Thun die universale Bedeutung: es gehört der Gesamtheit, dem Ganzen an (*οἱ πολλοί, πάντες* v. 18. 19), für welches es geleistet wird. — Hat er nun in dieser Stellung, in die er sich selbst begeben hat, leidend und sterbend den Tod, den wir mit unsern Sünden verwirkt, erduldet

(§. 55), so hat er ihn stellvertretend erlitten, für uns, uns zu Gute, weil an unsrer Statt. Dieser Schluß ist für jeden, der in Christi Tod ein göttliches Gericht über die Sünde der Welt erblickt, ganz unabweisbar; wir würden ihn als völlig schriftgemäß anerkennen müssen, stünde auch das „anstatt" nicht ausdrücklich da, wie denn auch das „Homousios" vollkommen schriftgemäß ist, obgleich die Bibel den Ausdruck nicht hat.

Aber die Schrift bezeugt es auch wörtlich. Wenn der Herr Mtth. 20, 28 sagt: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, *ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*"; so bezeichnet er damit sein eigenes Leben als das Lösegeld, welches er geben wird zum Zweck der Freilassung der *πολλοί* aus der Haft, unter der sie stehen. Damit kann hier nicht gemeint sein die Verhaftung unter die Gewalt des Teufels; denn sonst müßte diesem das Lösegeld bezahlt werden, während es nach der Schrift Gotte dargegeben wird (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14) und die Vergebung der Sünden zur Folge hat. Vgl. Mtth. 26, 26—28. Es ist die Verhaftung unter die den Tod fordernde Schuld. Gibt er nun sein eigenes Leben zum Lösegeld *ἀντὶ πολλῶν,* so heißt das nichts andres als: anstatt der Vielen, die unter der Haft der Schuld stehen, man mag das *δοῦναι* mit *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* verbinden, was mir das Natürlichste scheint, oder das *ἀντὶ πολλῶν* blos als Apposition zu *λύτρον* nehmen, der Sinn bleibt derselbe; *ἀντί* bezeichnet die Stellvertretung. Das, was als Lösegeld gegeben wird, tritt an die Stelle (statt) derjenigen ein, welche damit losgekauft werden [und welche für sich selbst kein Aequivalent besitzen, um ihre dem Verderben verfallene Seele einzulösen. Mark. 8, 37.]. Wovon sie losgekauft werden? Von der ewigen *ἀπώλεια,* welcher sie, wenn ihre Sündenschuld nicht getilgt wird, als unter dem Zorne Gottes bleibend, verfallen würden Joh. 3, 36. 3, 16 *). In

*) Vgl. Steiger zu 1 Pet. 1, 18 (173 ff.) und Geß, Jahrb. für deutsche Theol. II, H. 3. S. 699: „Drei Punkte liegen für das einfache Verständniß in diesen Worten: Erstlich, daß die Vielen einer Gefangenschaft verhaftet sind, zweitens, daß die Dahingabe des Lebens Jesu sie aus dieser Haft befreit, drittens, daß die Befreiung geschieht, indem das Leben Jesu sich an ihrer Statt in die Haft begibt." — [Gegen Ritschls Verdrehung der Stelle (a. a. O. II. S. 87): Jesu freiwilliges, von dem bestimmten Zweck geleitetes und zugleich unverschuldetes Sterben diene den Genossen seiner Gemeinde als Schutz dagegen, daß sie im Tode volle Vernichtung und Zwecklosigkeit erfahren; es solle ihnen dazu dienen, daß sie eine andere Beurteilung des Todes gewinnen als unter dem a. T. möglich war und daß sie den Tod nicht mehr fürchten — s. Schmoller im Bew. des Glaubens. 1883 Heft 5 ff. und von Orelli a. a. O. S. 285 ff. Letzterer sagt mit Recht: „der Zweck des Todes Jesu (nach der vorliegenden Stelle) ist, die göttliche Notwendigkeit der Bestrafung der Vielen aufzuheben, sein gewaltsamer aber freiwilliger Tod ist ein Ersatz, den er der göttlichen Strafgerechtigkeit für den Tod der Vielen leistet.]

demselben Sinne ist daher nicht nur das gleichlautende Wort des Apostels 1 Tim. 2, 6: „ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων", sondern überhaupt das ὑπέρ zu verstehen, wo es in diesem Zusammenhange vorkommt, z. B. Joh. 10, 15 ὑπὲρ τῶν προβάτων, Gal. 3, 13 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Tit. 2, 14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς, 2 Kor. 5, 15 εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανε, Hebr. 2, 9 ὑπὲρ παντός, 1 Pet. 3, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, wozu richtig Weiß (Petrin. Lehrbegr. Vgl. Bibl. Theol. des n. Ts. 1878. S. 166 f. 301 f.) „Wenn einer unschuldig zum Besten der Schuldigen um ihrer Sünden willen stirbt, so kann darin nichts anderes liegen, als daß er den Tod, den der Schuldige leiden sollte, stellvertretend auf sich genommen habe, und dies wird hier durch die Gegenüberstellung von δίκ. ὑπ. ἀδικ. noch besonders hervorgehoben". Ganz klar ist ferner der Gedanke der Stellvertretung Röm. 5, 6—8 ausgesprochen: „Christus ist für die Gottlosen gestorben, während unter Menschen kaum einer für einen Gerechten, möglicher Weise für einen Mildthätigen stirbt" (so ist das ὑπὲρ ἀγαθοῦ zu verstehen). Denn wer für einen Gottlosen stirbt, stirbt den Tod, den dieser hätte sterben sollen — also an seiner Statt. Dabei bleibt immerhin stehen, daß ὑπέρ an sich und auch in den angeführten Stellen nicht = ἀντί ist; aber es kann nur in diesem Sinn gemeint sein, wie auch von sämtlichen ältern und den meisten neuern Exegeten unserer Kirche anerkannt ist *).

Es bedarf daher hier nur noch des Nachweises für die Schriftmäßigkeit der von uns versuchten Erklärung dieses Mysteriums. Die Frage ist: Wie konnte der Schuldlose zugleich der Schuldige sein und als solcher von Gott angesehen und behandelt werden? Die Lösung liegt in den St. Joh. 1, 29. 1 Pet. 2, 24 vgl. mit Jes. 53, 6 u. 12. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. Kol. 2, 14. Hebr. 9, 28. Hiernach ist Christus das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde — nicht zunächst die Strafe, sondern die Sünde der Welt d. h. die Gesamtsünde der Menschheit. Das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν heißt einfach „tragen"; es setzt voraus, daß er, obwohl persönlich sünd- und schuldlos (1 Pet. 1, 19), doch die Sünde so auf sich genommen oder überkommen hat, daß sie ihm irgendwie zu eigen geworden ist und an ihm haftet; es schließt ein, daß sie für ihn eine Last ist, die

*) S. Schmid, Bibl. Theologie des neuen Testts. 1868 S. 540 f. Auch Usteri und Meyer erkennen zu Galat. 3, 13 an, daß in dem ὑπέρ die Stellvertretung liegt; Meyer so: „nicht in der Präposition, sondern im Verhältniß zur Sache selbst"; Usteri: „auch wenn man die Bedeutung „zum Besten" vorziehen wollte, wäre der kausale Partizipialsatz doch nur durch den Begriff der Stellvertretung zu begreifen; aber eben daraus folgt gerade, daß ὑπέρ notwendig anstatt bedeuten muß". Vgl. Wieseler zu Galat. 3, 13; Geß. a. a. O. 722; Burger zu 2 Kor. 5, 21, und Kahnis, Dogmat. I. 1861 S. 581.

er auf sich hat und als solche fühlt, und es soll den Erfolg haben, daß er sie auch wegnimmt, von uns wegschafft (tulit ut auferret). Diese Last trägt er in und auf seinem Leibe σῶμα τῆς σαρκός, Kol. 1, 22. 2, 11 und trägt sie in demselben hinauf an das Holz, als auf den Altar, 1 Pet. 2, 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον; daher wird, indem er an's Kreuz geheftet wird, eben damit unsere Schuld, oder nach Kol. 2, 14 die wider uns lautende Schuldschrift an's Kreuz genagelt — er selbst also als die personifizierte Schuld behandelt. Die Erklärung, „Christus habe sich vermöge seines Mitgefühls, vermöge seiner teilnehmenden Liebe die Sünde der Welt angeeignet", thut dem Sinn dieser Stellen keineswegs genug; denn sie besagen, daß die Sünde der Welt wirklich an seinem Leibe, an seiner Person haftete. Und ebensowenig thut der Stelle 2 Kor. 5, 21 die Erklärung völlig genug: „der Mittler werde von Gott wie ein Sünder behandelt"; dies ist vielmehr erst die Konsequenz davon, „daß er für uns zur Sünde gemacht ist", gemacht — in demselben wörtlichen Sinne wie Galat. 3, 13: „zum Fluch geworden." — Inwiefern kann nun an dem Sünd- und Schuldlosen die Sünde anderer haften? Offenbar nicht als That der andern, denn als solche ist sie vergangen, aber auch nicht als eigene Zuständlichkeit, d. h. als Sündhaftigkeit, — dies ist die von Menken u. a. vertretene, aber schriftwidrige Deutung, wogegen 1 Pet. 1, 19. Hebr. 7, 26 — also nur als Schuld. So meint es die Schrift. (Vgl. Delitzsch zu Hebr. 9, 28.) Wie ist ihm nun die ihm persönlich fremde Sünde zur Schuld geworden? Antwort Jes. 53, 6: „Jehova ließ auf ihn kommen (fallen) die Verschuldung aller", 2 Kor. 5, 21: „Gott hat ihn zur Sünde gemacht"; offenbar auf dieselbe Weise, wie er uns in ihm gerecht macht, nämlich vermittelst Zurechnung. Eine andere Weise, den Sündlosen der Sünde anderer teilhaft zu machen, gibt es nicht; auch ist dieser Begriff der Schrift gerade in diesem Zusammenhang sehr geläufig, vgl. z. B. Jes. 53. 2 Kor. 5, 19, sowie vom gegenteiligen Fall Num. 14, 33. Jon. 1, 14. Ezech. 33, 8. Jerem. 32, 18 u. a. Nur will er nicht einseitig gefaßt sein. Denn Zurechnung setzt immer auf Seiten dessen, dem sie gilt, ein reales Verhältniß zu dem zugerechneten Objekt voraus *).

*) Dies zeigt sich am deutlichsten, wie an der Zurechnung der Adamitischen Schuld an die Menschheit Bd. I, S. 206. 210 ff., so insbesondere an der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen, woran die Zurechnung unserer Sünde an Christum ihr Gegenbild hat. Der Gläubige wird von Gott als gerecht angeschaut (justus censetur), obgleich er persönlich noch mit der Sünde behaftet ist; und diese göttliche Anschauung ist eine wirksame und wahre, sie schließt den Sünder dergestalt zusammen mit der Gerechtigkeit Christi und bezieht diese in einer Weise auf ihn, vermöge deren er wirklich coram judicio divino als gerecht erscheint. Aber diese Zurechnung ist kein Akt der Willkür, sie hat vielmehr zur Voraussetzung

Daß Gott dem Mittler unsre Sünde imputirt, weist darauf hin, daß dieser auch selbst sich dieselbe angeeignet, in unsere Schuld sich versenkt habe; und auch dies bezeugt Jes. 53, 4: „Er trug unsre Krankheit und unsere Schmerzen lud er auf sich", und ist in den St. Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 7, 27 vorausgesetzt. Ebendeshalb, weil er sich mit der Schuld unserer Sünden belastet hat, kann ihn der Vater als Sünder behandeln. — Wir werden auch dies als einen successiven Vorgang zu denken haben; denn zwar weist uns die Schrift dafür immer zunächst auf den Tod des Herrn: „am Kreuze ist er zum Fluch für uns geworden", und offenbar ist es das Bewußtsein einer ganz andern Stellung des Vaters zu ihm, die sich in seinem Klageruf Mtth. 27, 46 ausspricht, als in früheren Aussagen z. B. Joh. 8, 29; aber dennoch fühlte Jesus schon zuvor nicht nur den Schmerz über die Sünde der Welt, sondern machte auch die auf ihr liegende Strafe durch sein Mitgefühl zu seinem eigenen Leiden (Mtth. 8, 17). Und Luk. 12, 50 lesen wir von dem Bangen, das ihn bei dem Vorgefühl der ihm bevorstehenden Leidenstaufe ergreift. Also — in dem Maße, als sich sein Leiden vertieft, sieht und fühlt er die Wolke des göttlichen Zorns sich herabsenken, bis sich in seinem Kreuzestode das Gericht Gottes über die Welt auf ihn konzentriert.

Mehr giebt die Schrift darüber nicht. Aber es ist der Grundgedanke, den unser §. im Zusammenhang mit der Christologie entwickelt.

Die Zusammenfassung desselben mit dem Schluß des vorigen §. liegt in dem bibl. Begriff des wahren Opfers, ein Gedanke, der insbesondere im Hebräerbr. hervortritt. Der göttliche Gedanke desselben, den das A. Test. nur erst schattenhaft und gesondert in Opfer und Priester darstellte, hat in Christo seine volle und einheitliche Verwirklichung erreicht. Er ist der wahre Hohepriester, weil er, was der alttestl. nur vorbildlich und kraft seiner amtlichen Stellung war, wesentlich und persönlich, und weil er, was jener für Israel, für die ganze Menschheit ist: der Menschheit angehörig,

---

den Zusammenschluß des Menschen mit Christus durch den Glauben. So wird umgewandt hier Christo die Sünde der Menschheit zugerechnet; Gott beschließt ihn in seiner Anschauung unter dieselbe, obwohl er persönlich sündlos ist, und diese Anschauung hat ihre Wahrheit, obwohl ihn Gott als persönlich schuldlos weiß; er rechnet ihm die Sünde der Welt zu, indem er sie an ihm richtet. Aber diese Zurechnung hat zur Voraussetzung, daß Christus sich auch seinerseits mit der sündigen Menschheit zusammengeschlossen und ihr Verhältniß zu Gott zum seinigen gemacht hat. — Es ist also beidemale ein analoges, obgleich antithetisches Verhältnis; wie dort bei der Rechtfertigung der Sünder, trotzdem daß er es habituell nicht ist, vor Gott gerecht, so wird hier der Heilige, obgleich er dies ist, von Gott als schuldig geschaut und behandelt. Beidemal liegt für das menschliche Denken ein Widerspruch vor, aber dieser Widerspruch hebt die Wahrheit der Sache nicht auf; die göttliche Liebe setzt ihn, der Glaube überwindet ihn.

aber von Gott zum Vertreter derselben bestellt, mitfühlend mit der Schwachheit des Volkes und unter die Schuld desselben mitbeschlossen, aber zugleich der Sündhaftigkeit entnommen und mit Heiligkeit geschmückt. Vrgl. das alttestl. Gegenbild: Hebr. 5, 1—3. Exod. 28, 29. Lev. 16, 6. So steht er zwischen dem sündigen Geschlechte seiner Brüder und dem heiligen Gott in der Mitte, trägt die Namen des Volks priesterlich auf seinem Herzen (Exod. 28, 21. 29) und bringt an ihrer Statt das Sühnopfer Gotte dar. Hebr. 5. Das Opfer aber ist er selbst. Hebr. 9, 14. Und ebendeshalb weil es beides zumal ist, ist dieses Opfer das wahre, schlechthin vollkommene *). Sein unendlicher Vorzug vor dem alttestl. besteht darin, daß es die stellvertretende Dargabe eines persönlich-menschlichen, menschlich-heiligen und zugleich ewigen, gottmenschlichen Lebens ist, Hebr. 2, 17 f. 4, 15. 7, 16. 26. 27. 28. 9, 12. 14, vgl. 1 Petri 1, 19, und daß es nicht blos Gabe, sondern Selbstdarbringung im freien heiligen Gehorsam ist, Hebr. 5, 7. 8. 10, 4—10 vgl. Eph. 5, 2. In diesem persönlichen, ethischen Opfer ist die Sühnung für die Sünde geschehen Hebr. 1, 3. 8, 12. 9, 26. 28 und hat sich der ewige Heilswille Gottes über die sündige Menschheit ganz und ein für allemal erfüllt: *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ*. 10, 10. (vergl. dazu Lünemann und Delitzsch) 12. 14. 17.

Was den kirchlichen Konsensus betrifft, so bemerken wir hier einstweilen, daß der Gedanke der Stellvertretung schon durch die ganze Patristik hindurchgeht, im Zusamenhang mit der universalen Bedeutung, die sie der Person des Gottmenschen vindizierte. Die spätere Scholastik setzte diese universale Bedeutung in die Idee des Hauptes um und suchte eben daraus, daß Christus caput ecclesiae ist, zu erklären, inwiefern seine Passion allen Gliedern derselben gelte. Allein dieser Gedanke ist hier nicht an seiner Stelle, denn zum Haupt der Gemeinde ist Christus erst durch seine Auferstehung geworden, bei der Versöhnung aber handelt es sich um ein Verhältnis Christi zu der ganzen Menschheit. Die Reformatoren gingen deshalb auf den Begriff der Mittlerschaft zurück und leiteten daraus die Stellvertretung ab; am kühnsten Luther, wenn er von Christo sagt: „er sei der größeste aller Sünder geworden; er habe die Statt aller Sünder vertreten wollen, und sei also, obwohl heilig und unschuldig, doch schuldig geworden aller Sünden der ganzen Welt“; quaecunque peccata ego, tu et nos fecimus, tam propria sunt Christo, quasi ipse fecisset. Wie

---

*) Wenngleich der Hebräerbrief bei der Beschreibung des *μέγας ἀρχιερεύς* sein Absehen vornehmlich auf die Interzession im Himmel hat, so rechnet er doch offenbar auch schon die *προσφορά* hienieden zu dem hohepriesterlichen Geschäft. Vgl. Lünemann zu Hebr. 2, 17 und Geß, Christi Person und Werk. II, S. 459 f.

er dies meint, erklärt er zu Jes. 53: Nostrum peccatum est; quod ei fuit alienum, non habuit, nec fecit, factum est ei proprium propter caritatem, qua nos amplexus est. Hoc portavit et propter illud passus est, tamquam ipse fecisset, qui tamen fuit innocentissimus. — — Ubique (Ps. 51. 40) confitetur peccatum totius mundi tanquam suum, sed tamen non suum proprie, sed factum suum, scilic. per inaestimabilem charitatem, qua voluit pro nobis fieri victima (T. XXIII, 531). Vgl. zu Galat. 3, 13: Ipse quidem innocens est — sed quia portat peccata mundi, premitur ejus innocentia peccatis et reatu totius mundi. — Personam omnium peccatorum gerendam suscepit. — Quia peccata nostra non coacte sed sua sponte suscepit, oportuit eum ferre poenam et iram Dei, non pro sua persona, quae justa erat ideoque non potuit fieri rea, sed pro nostra persona (ad Galat. II, 16. 17. 25. 30. 37). Schon mit der Beschneidung, mit der Taufe hat er sie auf sich genommen. [Vgl. Harnack, Luthers Theologie. II. S. 340. 345 f.] Ebenso Melanchthon. Die DD.: Factus est peccatum pro nobis, non solum ratione poenae, sed imprimis culpae et reatu, eundem in se derivando et ferendo. Dieser Uebergang unserer Sünde auf Christum, sagen sie, geschah per imputationem realissimam und per veram appropriationem, liberam susceptionem; und beides führen sie (jedoch ohne näher einzugehen) auf den Satz zurück: sustinuit personam generis humani. Sie erinnern nur daran, daß seine mittlerische Leistung beiden Naturen angehöre, und daß ihr die göttliche, mit der Menschheit geeinte einen unendlichen Wert verleihe, vermöge dessen sie die vollkommene Genugthuung sei für die unendliche Schuld der Menschheit. Als solche bedürfe sie nicht erst einer acceptilatio von Seiten Gottes, sondern wiege an sich selbst die zu sühnende Sündenlast auf. Indem uns. DD. so auf die unio personalis verweisen, deuten sie den Hauptpunkt an, auf den es ankommt, und man hat keinen Grund, den Gedanken der Stellvertretung so auszulegen, als werde dabei das anstatt im Sinne von neben genommen, um damit die Sache selbst zu verwerfen. Cum genus humanum peccaverat, congruebat ordini justitiae, ut aliquis in genere humano poenas persolveret. Aber allerdings bedarf es einer tieferen Begründung des Zusammenhangs der Stellvertretung mit der gottmenschlichen Person des Herrn und des Begriffs der Imputation *)

*) Eine solche hat auch Geß a. a. O. in entsprechender Weise besonders nach der Seite der Menschheit Christi versucht, nur scheint er mir die Gottheit desselben dabei zu wenig zu betonen. [Umfassend und eingehend sind die Erörterungen Dorners (Glaubensl. II, S. 622 ff. 641 ff.); der nachweist, wie es auch sonst auf den verschiedensten Lebensgebieten stellvertretende Kräfte für die Menschheit und Em-

§. 57.

Die stellvertretende Selbsthingabe Christi bewirkt die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft, weil sie Genugthuung, Sühnung und Versöhnung ist. Dies sind die innern Momente, durch welche hindurch die Wiederherstellung sich vollzieht.

Sie ist vor allem Genugthuung, satisfactio. Denn indem der Erlöser sich selbst für uns dahingiebt, thut er der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die sündige Menschheit genug. Diese Forderung ist die Strafe, der Tod, die Verdammnis, welche nichts anderes als der Vollzug des Todes ist. Und eben diese Strafe leidet der Herr, mithin die von uns verwirkte Strafe — und zwar bis zum Vollmaß derselben. Freilich nicht gerade rechnungsmäßig das gleiche Quantum dessen, was die Menschheit in der Totalität ihrer einzelnen Glieder hätte leiden müssen, auch nicht in derselben Form, wie einst die Verdammten in der ewigen Pein leiden werden. Ersteres sollte, letzteres konnte er nicht leiden, weil er zeitlich und unschuldig, und also nicht mit bösem Gewissen und nicht mit innerem Widerwillen litt, wie in der Hölle von den Gottlosen gelitten wird; aber auf das numerische Quantum, auf das äußerliche Maß kommt es eben auch hier, bei diesem tiefinnerlichen Vorgange nicht an, sondern auf das Wesen der Strafe, auf die Intensität des Leidens — und darauf hin angesehen entspricht das Todesleiden des Herrn vollständig der von der Menschheit verwirkten Strafe. Denn was er leidet, ist der Tod im vollsten Sinne des Worts, wie er die Schuld zum Korrelate, den Zorn Gottes zum innewirkenden Grunde hat (§. 55), also das Wesen des Todes, oder, was dasselbe, das Wesen des ewigen Todes; denn der Tod ist Scheidung, Scheidung des Leibes und der Seele, Scheidung des ganzen Menschen vom Leben, von Gott, und diese Scheidung ist an sich eine ewige. Diesen Tod und in ihm die Energie des Zorns hat der Herr als das Lamm Gottes, auf welches die Sünde der Welt gelegt war, beladen mit der Schuld der Menschheit — Luther würde etwa sagen: als der größte aller Sünder — an sich selbst erfahren, bis in die innerste

---

pfänglichkeit für sie gibt und wie darum die Versöhnung durch Christum, den Repräsentanten der Menschheit möglich ist. Wenn auch hier Christus hauptsächlich als der andere Adam, also nach seiner menschlichen Seite in Betracht gezogen wird, so steht das im Zusammenhang mit der ganzen Christologie Dorners. In ähnlicher apologetischer Weise behandelt die Idee der Stellvertretung Kreibig, die Versöhnungslehre. S. 163 ff.]

Tiefe seines Herzens hinein erfahren: mithin der göttlichen Strafgerechtigkeit genuggethan. Er hat erlitten, was sie fordert; sie kommt in seinem Leiden und Sterben vollständig zum Vollzug, sie richtet an Christo die Sünde der Welt. Und diese Genugthuung gehört der Menschheit unmittelbar an, es ist ihr Leiden, ihre Strafe, ihr Tod — weil von ihrem Stellvertreter geleistet; für sie, weil an ihrer Statt, satisfactio vicaria. Ist Einer gestorben, so sind sie alle gestorben. Hier haben wir also das erste und schlechthin nothwendige Moment zur Aufhebung des Gegensatzes. Denn ohne daß seiner Heiligkeit und Strafgerechtigkeit genug geschieht, ohne daß er sich als der bethätigt, der Er ist, kann Gott die Schuld der Welt nicht aufheben, der Menschheit sich nicht in Gnaden zuwenden (§. 51). Aber allerdings ist dies nur das erste Moment, nur die conditio sine qua non der Wiederherstellung. Denn das Erleiden des Strafgerichts tilgt, an sich betrachtet — freilich ist dieses „an sich" reine Abstraktion, aber zum Verständnis der Sache nothwendig — die Schuld des Sünders noch nicht und stellt deßhalb auch das Verhältnis zu Gott noch nicht wieder her. Die Strafe ist ihrer Natur nach nur satisfaktorisch, nicht versöhnend, wie denn auch die ewige Verdammnis diejenigen, die sie erleiden müssen, nicht mit Gott versöhnt, obwohl in ihr die göttliche Gerechtigkeit sich vollständig verwirklicht; sie verfestigt vielmehr den Gegensatz auf immer. Er ist zu tief, zu innerlich, als daß er durch einen blosen Strafvollzug gelöst werden könnte. Das Leiden des Herrn aber hat gerade den Zweck, ihn zu lösen. Und es löst ihn, weil es nicht bloß genugthuend, sondern als genugthuend zugleich sühnend ist.

Sühnung, expiatio, ist Gutmachung der Schuld durch ein entsprechendes Leiden. Die Sühnung will die Schuld aufheben, und zwar dadurch, daß sie die Sünde ungeschehen macht. Ungeschehen gemacht aber wird die Sünde dadurch, daß die Strafe — nicht etwa umgangen, sondern — so gelitten wird, daß das Leiden zugleich die Überwindung des in der Schuld kulminierenden Gegensatzes zwischen der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde ist. Die Sühnung hat daher allerdings die Strafe als wesentliches Moment an sich, denn sie ist ein Erleiden derselben, sie unterscheidet sich aber von der Strafe dadurch, daß die Strafe freiwillig übernommen und daß sie in Anerkennung ihrer absoluten Berechtigung und mit voller Einwilligung in die sich in ihr bekundende Heiligkeit und Gerechtigkeit erlitten wird — mit andern Worten, dadurch daß sie Opfer ist. Denn das (wahre) Opfer ist freiwillige Selbsthingabe in den

heiligen, die Sünde hassenden und richtenden Gotteswillen, eine große ethische That heiliger Gesinnung, in welcher nicht nur um der Sünde willen gelitten, sondern zugleich gewollt und gethan wird, was Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit fordert. Gerade in der Einheit dieser beiden Momente, des Leidens und Thuns, des Widerfahrnisses und des Gehorsams liegt das Wesen des Opfers und sein Unterschied von der Strafe. Es ist eine höhere Form des Strafleidens, und hat eben deßhalb nicht bloß genugthuende, sondern sühnende Kraft. Denn durch ein solches Leiden bricht das Subjekt nicht nur vollständig mit der Sünde (dieser Bruch ist vielmehr schon die Voraussetzung der Sühnung), sondern es macht die absolute Negation der Sünde, die in der Strafe sich bekundende Heiligkeit, zum Inhalt des eignen Willens, der eignen Gesinnung, und nimmt so den einen Faktor der Schuld, den subjektiven — den Widerspruch des menschlichen Willens (§. 50), vollständig zurück; in dem Schmerz über die Sünde, in diesem innern Gericht zehrt er sich auf. Und diese Negation der Sünde durch das Subjekt ist zugleich Bejahung ihres Gegenteils, Affirmation, Bewährung der Heiligkeit in der Form des Leidensgehorsams. Insofern macht das Opfer die Sünde ungeschehen. Es ist ihre thatsächliche Zurücknahme, eine wirkliche Überwindung derselben. Daher sühnt es die Sünde, d. h. es hebt die Schuld zunächst nach der subjektiven Seite auf. Aber auch nach der objektiven. Denn offenbar kommt darin der heilige und gerechte Wille Gottes weit vollständiger als in der Strafe zur Verwirklichung, weil nicht blos äußerlich an dem Subjekt, sondern innerlich in und mit dem Willen desselben, und nicht nur nach seiner negativen, die Sünde an den Menschen richtenden, sondern zugleich nach seiner positiven, die Heiligkeit aufrichtenden Seite; es ist dies überhaupt die einzige Weise, wie der heilige Wille Gottes innerhalb der gefallenen Menschheit vollkommen und allseitig zur Erfüllung kommen kann. In dieser so geleisteten Erfüllung des göttlichen Willens — (wir könnten ebensogut sagen des göttlichen Gesetzes) — liegt daher die Ermöglichung der Sühnung auch nach der objektiven Seite (§. 53). Eine Analogie dafür bietet sich schon auf dem Gebiet des allgemein-menschlichen Rechtes dar. Die Strafe, die ein Verbrecher leiden muß, thut zunächst nur der von ihm verletzten Rechtsordnung genug; leidet er aber willig, bußfertig, mit dem Bewußtsein und Bekenntnis, daß damit ihm selbst sein wohlverdientes Recht geschieht, so söhnt sich das verletzte sittliche Gefühl mit seiner Person wieder aus, der Abscheu vor seiner That wird zugleich zum Mitleid mit

ihm. Nur freilich ist dies eine unvollkommene Art der Sühnung und will auch hier nur als Analogie dienen. Die Sühnung der menschlichen Sünde vor Gott hat, wie wir sahen, ganz andere Voraussetzungen als die hier gegebenen. Sie fordert eine schlechthin heilige Person, die selbst frei von der Schuld, dennoch in einem Verhältnis zu den Schuldigen steht, vermöge dessen sie als eins mit ihnen gelten kann. Deßhalb kann weder ein einzelner Mensch für die andern, noch die Menschheit für sich die Sühnung leisten, insbesondere auch deßhalb nicht, weil hier Büßung und Heiligung nie völlig zusammenfällt; Christus aber, der Heilige, in dem diese Bedingungen gegeben sind, hat sie geleistet, indem er sich selbst frei unter das Gericht des Todes dahingab und in demselben nicht nur den unendlichen Schmerz über die Sünde litt, sondern im Leiden den vollkommenen Gehorsam gegen Gott bewährte und dem Zorne Gottes die Liebe zu den Brüdern entgegenstellte, die dem Zorne Stand hält und im Fluch den dahinter liegenden Heilswillen festhält. In seine eigene Persönlichkeit nahm er damit den Gegensatz zwischen dem heiligen, richtenden Gott und der schuldigen Menschheit herein und überwand ihn so, daß zugleich die positive Forderung der göttlichen Heiligkeit zum vollständigen Vollzuge kam. So ist Christi Selbsthingabe die Erfüllung des gesamten Willens Gottes über die Menschheit in der Form des Leidensgehorsams (wir könnten auch sagen: die vollkommene Erfüllung des Gesetzes oder die der göttlichen Heiligkeit geleistete Satisfaktion), also die Sühnung der menschlichen Sünde. Und diese Sühnung gehört der Menschheit unmittelbar an, sie ist ihre Leistung, ihr Gehorsam, ihre Gerechtigkeit, weil von ihrem Stellvertreter geleistet, für sie, weil an ihrer Statt. Hiemit haben wir das zweite Moment zur Aufhebung des Gegensatzes, das zweite nicht in dem Sinne, als ob es zu dem ersten erst noch hinzukäme oder neben dasselbe träte, es vollzieht sich ganz in dem Element des ersten, in dem Gottesgericht über die Sünde; es ist nur die innere, ethische Bestimmtheit des genugthuenden Strafleidens, das, was es zum sühnenden macht; und so können wir die Selbsthingabe Christi in der Einheit ihrer beiden Momente als sühnende Genugthuung oder als genugthuende Sühnung bezeichnen. In der Einheit dieser ihrer beiden Seiten ist sie endlich

die Versöhnung, reconciliatio. Die Versöhnung ist das Resultat, der Erfolg des Bisherigen. Denn weil nun von Seiten der Menschheit in ihrem Stellvertreter beidem, der göttlichen Straf-

gerechtigkeit und Heiligkeit, genuggethan und zwar so genuggethan ist, daß die Sünde wieder gut gemacht, die Schuld gesühnt ist, so löst sich auch der in der Heiligkeit Gottes begründete objektive Gegensatz gegen die sündige Menschheit; sein Zorn (als die schlechthinige Reaktion gegen den Sünder) ist aufgehoben, weil die Negation, die ihn provozirt, absorbirt, weil die menschliche Schuld durch das Blut Christi bezahlt und die vollkommene Gerechtigkeit von ihm geleistet ist. Das Hindernis, welches es der göttlichen Liebe unmöglich machte, sich der Welt mit Wohlgefallen zuzuwenden, ist hinweggethan, sie kann sich nun unbeschadet der Heiligkeit und Gerechtigkeit ihr in Gnaden zukehren: so stellt sich das durch die Sünde gestörte Verhältnis Gottes zur Menschheit in dem Tode des Herrn wieder her. Die Feindschaft wandelt sich in ein Verhältnis der Friedensgemeinschaft. Dies ist die Versöhnung. Diese große Thatsache findet ihren einfachsten Ausdruck in dem Doppelsatze: die Welt ist durch Christus mit Gott versöhnt; Christus hat Gott mit der Welt versöhnt: ersteres, sofern der Zorn Gottes über die Welt durch, das was Christus stellvertretend für sie gethan, in die Gnade aufgehoben, letzteres, sofern Christus dem Zorne Gottes genuggethan und der Welt die Gnade Gottes wieder zugewendet hat — beides in Einem.

In Ihm, ihrem Bürgen und Vertreter, durch welchen sie mit ihm versöhnt ist, schaut und liebt sie nun der Vater als die entsündigte, der Todesschuld entledigte, seinem Gnadenwillen gerecht gewordene.

Von hier aus angesehen, ist es vor allem die Größe der erbarmenden Liebe Christi, die uns entgegentritt, die selbstverläugnende, blutende, sterbende, „die Liebe ohne Maß und Ziel“; ja es könnte scheinen, als ob in diesem ganzen Vorgang die Liebe auf Seite Christi zu stehen käme, gegenüber der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters, aber dieser Schein hebt sich auch sofort wieder auf. Denn Christi, des Menschen, Liebesthat ist Gottes eigene That, Vollzug des ewigen Heilswillens des DreiEinigen Gottes, ein Vorgang zwischen dem Sohne, der sich zur Ausführung dieses Willens in die Welt, in das Fleisch, in den Tod dahingegeben, dem Vater zum Opfer sich dargebracht hat, und zwischen dem Vater, der den Sohn in die Welt, in den Tod dahingegeben und ihn zum Opfer für sie bestimmt hat. Es ist die Eine Liebe des DreiEinigen, die sich zum Zweck der Weltversöhnung in diesen Gegensatz zwischen dem der Welt zürnenden Vater und dem die Welt vertretenden Sohn begeben hat (S. 31); daher

können wir mit demselben Rechte sagen: Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt, Er hat die Versöhnung, welche der sündigen Menschheit zu bewirken unmöglich war, beschafft, Er hat es sich selbst in seiner Liebe ermöglicht, sie ohnerachtet ihrer Sünde zu lieben, dadurch daß er der unabweisbaren Forderung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit genuggethan; und das ist der höchste, ja der wunderbarste Akt der göttlichen Liebe zur Welt, — darin so wunderbar groß, daß sie lieber selbst in die äußersten Konflikte eingehen, als die Welt verloren gehen lassen will.

Und dies führt uns zu dem letzten Satz, in dem sich erst das Verständnis dieses Mysteriums ab- und aufschließt, weil es den tiefsten Hintergrund desselben berührt: indem Gott in erbarmender Liebe zur Menschheit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit genugthut, vermittelt sich die innere Einheit dieser wesentlichen Eigenschaften mit sich selbst. In der Weltversöhnung kommen beide zum vollständigen Vollzug; die höchste Liebesthat Gottes an der Welt ist zugleich die höchste Bethätigung seines Hasses gegen die Sünde und seines Zorns wider den Sünder, und umgewandt, in dem Gottesgericht, welches die Sünde der Welt an dem Fleische Christi richtet, vollzieht sich der höchste Akt der Liebe —: damit gleicht sich der Gegensatz zwischen beiden, der seinen Grund in der Rückwirkung der menschlichen Sünde hat (§. 52), aus, nicht durch einseitige Zurücknahme des einen oder des andern seiner Faktoren, sondern durch die volle Bethätigung eines jeden derselben. Indem beide, die Liebe und Heiligkeit, gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen, hebt sich der Grund ihrer Spannung und ihre Harmonie stellt sich wieder her, oder besser geredet, — weil doch der Gegensatz nicht in das innere Leben Gottes eindringen, sondern nur an dasselbe herantreten kann, um sofort aufgehoben zu werden — ihre innere Harmonie setzt sich durch an dem Gegensatz, der ihr von außen her entgegentritt. Es wird daher nicht zu kühn sein, wenn wir schlüßlich sagen: die Versöhnung Gottes mit der Welt ist zugleich die Versöhnung Gottes mit sich selbst, m. a. W. die geschichtliche Thatsache der einmaligen Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit ist zugleich die innergöttliche Durchführung der ewigen Einheit Gottes mit sich selbst.

Wir sehen, es erfüllen sich hier alle die Erfordernisse einer Versöhnung, die sich uns oben als Postulate ergeben haben: das innerste Motiv ist die freie Liebe Gottes zu der von und zu ihm geschaffenen, aber von ihm abgefallenen Menschheit; den Modus bedingt die Hei-

ligkeit und Gerechtigkeit; die Momente, durch welche hindurch sie sich vollzieht, sind Genugthuung, Sühnung, Versöhnung; das Resultat die verwirklichte Liebe, die Gnade: die Gnade Gottes in Christo.

Obwohl in der Liebe gründend, ist diese Versöhnung deshalb doch nicht das Offenbarwerden einer schon zuvor vorhandenen Liebesgemeinschaft Gottes mit der (sündigen) Menschheit, sondern die Bewirkung derselben: eine wirkliche Wandlung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit — aus einem Verhältnis ausschließenden Gegensatzes in ein Verhältnis der Friedensgemeinschaft; eine in sich vollendete, abgeschlossene Thatsache, welche die Menschheit als solche, die Welt als Ganzes zum Objekt der göttlichen Gnade macht, noch ganz abgesehen von der subjektiven Stellung und dem Verhalten der Einzelnen dazu.

Aber nun bietet sich ihnen auf Grund dieser einmaligen Versöhnung die Vergebung der Sünden und mit dieser die subjektive Aufhebung der Schuld, die Teilnahme an der objektiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft an; denn objektiv ist sie nur hergestellt, um auch zur subjektiven Verwirklichung in und an der Menschheit zu kommen, was durch den persönlichen Anschluß an den Versöhner geschieht, und worin sie erst ihr Ziel erreicht.

Da die Schrift keine Theorie der Versöhnung gibt, so hat sich der Schriftbeweis auf die Nachweisung der Gedanken zu beschränken. Zeigt es sich einerseits, daß die Grundgedanken unserer Darstellung in der Schrift begründet sind, und daß alle einzelnen Schriftaussagen in unserer Darstellung einen Ort finden, der ihrem Sinne entspricht, so werden wir den Beweis als geliefert ansehen dürfen. Die hieher gehörigen Schriftstellen sind jedoch zum größern Teil schon in den vorigen §§. angeführt; es kommt daher hier nur noch auf die Ergänzung und Zusammenstellung an. Und dabei müssen wir, um der Schrift gerecht zu werden, eine andere Ordnung als unser §., gerade die umgewandte, einschlagen.

1) Denn was die Schrift vor allem hervorhebt, ist dies, daß in der Thatsache der Hingabe Christi ein Akt der göttlichen Liebe sich vollzieht, und daß sie eben deshalb eine Manifestation oder vielmehr katexochen die Manifestation dieser Liebe ist: zunächst des Vaters: Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8. 8, 32. Eph. 1, 6, sodann des Sohnes: Joh. 10, 15. 15, 13. Gal. 2, 20, endlich der einheitlichen Liebe beider: Röm. 5, 5—9. 2 Kor. 5, 19: es ist Gott, Gottes That in Christo — abgesehen vom persönlichen Unterschied beider. Vgl. Kol. 1, 21 ff., wo das Subjekt Gott, und daneben Gal. 1, 4: „Christus hat uns erlöset nach dem Willen des Vaters." Aber diese Liebesthat wird zugleich als Manifestation der

Gerechtigkeit Gottes bezeichnet; vor allem in den bereits besprochenen Stellen, nach welchen sich der göttliche Fluch, ein göttliches Gericht in Christi Leiden und Sterben vollzieht: Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 3 (vgl. S. 57 ff.), sodann 1 Pet. 2, 24, sofern, wie Hofmann selbst zugesteht, „der Kreuzestod an sich Bestrafung der Sünde dessen ist, dem er widerfährt", hier also Bestrafung unserer Sünden an dem, der sie (als Schuld S. 71) auf sich genommen und an seinem Leibe auf das Holz des schmählichen Todes hinaufgetragen hat; insbesondere Röm. 3, 23—26, wo der Apostel zeigt, wie wir durch Christum gerecht werden. Wir werden es, sagt er, aus Gottes Gnade durch die in Christo vorhandene Erlösung: Ihn hat Gott hingestellt, nämlich vor sich selbst hat er ihn hingestellt: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*. In seinem Blute d. h. vermöge seines vergossenen Blutes ist Christus das Sühnungsmittel oder besser (mit Meyer) das Sühnopfer der Menschheit. Und diese That der Gnade Gottes geschah zur Erweisung seiner *δικαιοσύνη*, worunter hier nur die vergeltende Gerechtigkeit gemeint sein kann — zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der vorher geschehenen Sünden unter der göttlichen Geduld: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. Die vorchristliche Zeit war eine Zeit der *πάρεσις*, Gott hatte die Sünden der Menschheit hingehen lassen ohne richterliches Einschreiten, ohne Bestrafung, obwohl es auch da schon nicht an Manifestationen seines Zorns gefehlt Ps. 90. Röm. 5, 12. Röm. 1, 24 ff.; aber doch war dies noch nicht der volle entsprechende Erweis seiner Gerechtigkeit; denn diese fordert den vollständigen Vollzug des Gerichtes. In der bisherigen Suspension desselben schien die göttliche Gerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte gekommen; jetzt aber, eben damit daß er die Sünde nicht vergibt, ohne in dem blutigen Tode seines Sohnes ein Sühnopfer hingestellt zu haben, erweist sich Gott als den Gerechten; — auf diese Eine sonderliche Erweisung seiner Gerechtigkeit war es schon mit der bisherigen Nachsicht abgesehen; es stellt sich daran heraus, daß Gott diese Nachsicht nur übte, weil er in der Mitte der Zeit seine Gerechtigkeit bethätigen wollte, und daß er auch gerecht ist und sich als den Gerechten erweist, wenn er den an Christum Glaubenden rechtfertigt Röm. 3, 26: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* *). Hier haben wir also den Gedanken: die in dem Blute Christi geschehene Erlösung, an der die Rechtfertigung ihre Basis hat, ist ein Akt der göttlichen Gnade, welcher zugleich Erweisung der vergeltenden, beziehungsweise strafenden Ge-

---

*) Vgl. den Konsensus der Ausleger: Tholuck, Meyer, Philippi, Geß, Christi Person und Werk, II, S. 164 f. Matthies, Delitzsch, Schlußabhandlung zu Hebr. S. 721.

rechtigkeit Gottes ist, und zwar die vollkommene, vollgenügende Erweisung derselben; ferner den Gedanken: daß dieser Doppelakt für Gott selbst sowohl die Ermöglichung der frühern Verschonung, als der gegenwärtigen Rechtfertigung der Sünder ist — damit aber ist der Schlußsatz unseres §. als schriftgemäß erwiesen und zugleich die Richtigkeit unserer früheren Argumentation (§. 52) bestätigt. Daß Gnade und Gerechtigkeit, Strafe und Sühne einander nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen, versteht sich hiernach von selbst. Nur von der Anerkennung dieses Sachverhaltes aus kommen die beiden Reihen von Schriftaussagen über den in der Versöhnung sich verwirklichenden Willen Gottes zu ihrem Recht.

2) Das Wesen der Versöhnung bezeichnet die Schrift durch die drei Ausdrücke: *ἀπολύτρωσις, ἱλασμός, καταλλαγή*.

Der erstere Ausdruck ist insofern der weiteste, als Erlösung die Befreiung nicht blos von der Schuldhaft (Mtth. 20, 28. Kol. 1, 14. Röm. 3, 24. Hebr. 9, 12. 15), sondern auch von der Macht der Sünde (1 Pet. 1, 18. 19), überhaupt von allen Folgen derselben bis hinaus zur endlichen, völligen Aufhebung derselben einschließt (Eph. 4, 30. 1 Kor. 1, 30); aber das Wesen der Erlösung konzentrirt sich doch so sehr in dem ersteren, daß alles Weitere nur als Folge davon erscheint. Denn in *ἀπολύτρωσις* ist der Grundbegriff des Wortes *λύτρον* bewahrt; es ist die Loskaufung aus der Schuldhaft durch das Lösegeld des Blutes Christi (vgl. mit den angeführten Stellen 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Eph. 1, 7. 14), [Er hat uns losgekauft (*ἐξηγόρασεν*) von dem Fluch des Gesetzes Gal. 3, 13. 4, 5. vgl. 1 Kor. 6, 20. 7, 23.] In diesem engern Sinne, dem gewöhnlichen, gefaßt, fällt die Erlösung der Sache nach mit dem zweiten der obigen Ausdrücke, welcher auch der engste ist, mit

ἱλασμός zusammen; sie bezeichnet den Modus, wie die Sühnung geschehen ist — nämlich durch die stellvertretende Hingabe des Lebens Christi. Das Objekt von *ἱλάσκεσθαι* ist zunächst nicht Gott, wie im profanen Sprachgebrauch, sondern die Sünde (Luk. 18, 13. Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17. 1 Joh. 2, 2. 4, 10); denn gesühnt wird die Sünde oder der Sünder. Sühnen bezeichnet ein Geschehen, welches bewirkt, daß der Mensch aufhört ein Gegenstand des göttlichen Zornes zu sein; es will diesen, der um der Sünde willen auf ihm liegt, von ihm abwenden und ihm die Gnade Gottes zuwenden. Die Sühnung ist also Tilgung der Schuld. Ihr allgemeiner Begriff erhellt z. B. ganz klar aus Num. 17. Als das Volk nach dem Strafgerichte über die 250 Empörer wider Mose und Aaron murrte und Jehova dieses auf die Seite der Empörer sich stellende Volk in seinem Zorn vertilgen will, so spricht Mose zu Aaron v. 11: „Nimm die Räucherpfanne und thue darauf Feuer vom Altar und bringe es eilends zur Gemeinde und sühne sie, denn ausgebrochen ist der Grimm von Jehova, begonnen hat die Niederlage.“ Offenbar tritt hier das Sühnen

zwischen den göttlichen Zorn und zwischen die menschliche Sünde in die Mitte, um den Sünder gegen jenen zu decken. Oder wenn es Num. 25, 13 heißt, daß Pinehas durch seinen schonungslosen Eifer Israel gesühnt hat, so ist auch hier klar, daß die Sühnung Stillung, Aufhebung der *ὀργή* ist*). Während so *ἱλάσκεσθαι* die Sünde zum Objekte hat, so bezieht es sich doch zugleich auf Gott: [er ist das Subjekt des sühnenden Handelns, er beschafft die Sühnung (Lev. 17, 11), während der Mensch an und für sich dem Zorne Gottes gegenüber eine Sühnung nicht wagen und nicht finden könnte]. Erst in dieser Doppelbeziehung gewinnt das Wort seine volle (auch sprachliche) Bedeutung. Wohl wird darum zunächst von Gott gesagt, daß er Christum zum Sühnopfer hingestellt, zur Versöhnung gegeben hat (Röm. 3, 24. 1 Joh. 4, 10), aber es gilt doch auch von Christo, daß er die Sünde gesühnt und damit den Zorn Gottes gestillt hat. Daher ist es ganz schriftgemäß zu sagen, nicht nur: Gott hat in Christo die Sühnung der menschlichen Sünde beschafft, sondern auch: Christus hat den Zorn Gottes über die Menschheit gesühnt. Vollbracht aber ist die Sühnung durch das Opfer, den Tod, durch das Blut Christi. Inwiefern durch den Tod, erhellt aus den bereits angeführten Stellen Röm. 3, 24. Kol. 2, 13—15. 1 Pet. 2, 24 und Hebr. 10, 10. Über Röm. 3 s. S. 82; an die Kolosser schreibt der Apostel: „Nachdem er (Gott) uns geschenkt hatte alle Übertretungen, indem er auslöschte die wider uns lautende Handschrift, welche kraft der Satzungen uns entgegen war und hat sie gänzlich (nicht — aus der Mitte) beseitigt, indem er sie an's Kreuz nagelte" **). Die *παραπτώματα* sind hier nach der Seite gedacht, nach der sie den Menschen den Tod bringen, sie bilden die kontrahirte Schuld (*ὀφειλήματα*), die ihnen Gott aus Gnaden erlassen hat. Dies ist die Thatsache, welche die Kolosser erfahren haben. Wie diese Thatsache von Seiten Gottes bewirkt worden ist, sagen die Worte: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον*, was nicht das Mosaische Gesetz, sondern die Schuldschrift, die Schuldverschreibung bedeutet, welche das übertretene Gesetz gegen uns ausgestellt hatte. Diese Schuldverschreibung, oder was sachlich dasselbe, die Schuld-

*) Vgl. auch über den Begriff der Sühnung Cremer, Wörterbuch sub v., der allerdings eine von der hier gegebenen etwas abweichende Anschauung vertritt, sowie Düsterdieck und Huther zu 1 Joh. 2, 2, und Delitzsch zu Hebr. 2, 17.

**) Der Zusammenhang ist der: Paulus erinnert die Kolosser, daß das ihnen geschenkte neue Leben (v. 13 *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ*) zu seiner Voraussetzung habe einerseits die Vernichtung jenes Schuldbriefs, den die Irrlehrer durch ihre Dogmata zu erneuern im Begriff sind (vgl. v. 20 das *δογματίζεσθαι*), und andrerseis den Triumph Christi über die feindlichen Mächte, unter deren Herrschaft sie vorher standen. — Einen Gegensatz zwischen Juden und Heiden finde ich in der Stelle nicht; das *πάντα τὰ παραπτώματα* v. 13 gilt beiden gleicherweise, also auch das Folgende.

verhaftung, in der wir Menschen uns Gott gegenüber befinden, hat Gott ausgelöscht und gänzlich beseitigt, und zwar damit, daß er sie an's Kreuz annagelte d. h. indem er Christum in den Kreuzestod dahingab, an das Kreuz heftete. Es wird also hier Christus mit dem χειρόγραφον identifizirt, er selbst wird als die persönliche Schuld betrachtet, seine Kreuzigung als das Mittel ihrer Tilgung, als die Vernichtung der wider uns lautenden Schuldschrift; das aber ist sie deshalb, weil in ihr die Schuldforderung des χειρ. sich vollzog; denn Christus — dies ergibt die Vergleichung mit 1 Pet. 2, 24. Gal. 3, 13 — hat die Schuld auf sich genommen und sich dem unterstellt, wozu das χειρόγραφον uns verpflichtete. Die *ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος Χριστοῦ*, in dem oben entwickelten Sinn, verhält sich mithin zum ἱλασμός wie der Modus des Vollzugs zu diesem selbst.

Hingegen der dritte Begriff, die Versöhnung, steht zur Sühnung im Verhältnis der Folge zur Ursache. Die Sühnung stellt das Verhältnis des Sünders zu der von ihm verletzten Rechtsordnung, hier zu dem heiligen Gott wieder her. Und dies ist die Bedeutung von καταλλαγή Röm. 5, 10. 11. 2 Kor. 5, 18. 19. 20. Kol. 1, 20–22. Eph. 2, 16; sie ist Aufhebung eines bestehenden Zwiespalts, Wandlung der Feindschaft in ein Verhältnis des Friedens, der Friedensgemeinschaft (ποιεῖν εἰρήνην). Ob die Wandlung des Verhältnisses eine gegenseitige sei, liegt an sich nicht nothwendig im Wort; die Schrift sagt nie, daß Gott mit uns versöhnt worden sei, sondern nur, „daß er in Christo die Welt sich versöhnt habe" und „daß wir durch Christum mit Gott versöhnt worden sind" a. a. OO. So sagt sie deshalb, weil die Versöhnung Gottes That ist, und weil sie wesentlich darin bestand, daß er die sündige Menschheit durch Christus in ein neues Verhältnis zu sich gesetzt hat, vermöge dessen er sich ihr wieder mit Wohlgefallen zukehren kann. Allein daraus folgt wieder nicht, daß die Veränderung nur auf Seite der Menschheit vorgegangen sei; denn der aufzuhebende Gegensatz ist ja ein gegenseitiger: auf Seiten des Menschen ἁμαρτία und ἔχθρα, auf Seiten Gottes der Haß wider die Sünde und die ὀργή gegen den Sünder, vgl. Joh. 3, 36. Eph. 2, 3. Röm. 5, 10, insbesondere Eph. 2, 16, wo die ἔχθρα die Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit bedeutet; mithin muß auch die Versöhnung eine gegenseitige sein, wie denn Christus in der That durch sein Blut den künftigen, verdammenden Zorn Gottes von uns abgewendet (Röm. 3, 24. 1 Thess. 1, 10), Gottes Gnade uns wieder zugewendet hat (Röm. 5, 10. 5, 9). Und diese Seite der Versöhnung muß die primäre sein. — Als That Gottes in Christo, ist sie zugleich That des Menschen Christi, „der uns Gotte versöhnt hat", also: That Gottes des Vaters, der den Sohn für uns zum Opfer hingibt Röm. 8, 32, und That des (menschgewordenen) Sohnes, der sich dem Vater für uns zum Opfer dargibt, Galat. 2, 20.

Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14; in dieser Doppelbeziehung will die Versöhnung gefaßt sein, dann wird auch ihre Wirkung klar. Vollbracht aber hat sie Christus „in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod“ Kol. 1, 20. 22, oder, wie es sonst heißt: „durch sein Blut, durch das Kreuz“, Apg. 20, 28. Röm. 3, 25. Eph. 1, 7. 1 Pet. 1, 19. 1 Kor. 1, 18.) [Er selbst spricht sich darüber am bedeutungsvollsten in den Worten der Einsetzung des heil. Abendmahls aus. Mark 14, 22 ff. Parall: sein Blut wird vergossen zur Stiftung eines neuen Bundes, dessen Charakteristisches die Vergebung der Sünden ist und das so mit seinem Tode Erworbene wird den Seinigen zur Aneignung dargeboten]. Vgl. ferner Eph. 2, 16: *ἵνα .. καὶ ἀποκαταλλάξῃ* *) *τοὺς ἀμφοτέρους* (Juden und Heiden) *ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ, διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ* (*σταυρῷ*) **). Der Leib des Herrn ist also der Ort, in welchem, und das Kreuz die Stätte, an welcher, der Kreuzestod das Medium, wodurch die Versöhnung geschah; inwiefern, lehren uns die Stellen unter 1 und 2; — es wird aber auch hier und zwar in besonders signifikanter Weise angedeutet. Denn wenn der Apostel sagt, Christus habe in seinem Leibe am Kreuz die Feindschaft getötet, unter der Feindschaft aber die gegenseitige, zwischen Gott und Menschen, zu verstehen ist, so liegt darin, daß er sie selbst an sich zu erfahren bekam, und zwar, wie Hofmann richtig bemerkt, nach ihren beiden Seiten, sofern es die Sünde der Menschheit war, die ihn an's Kreuz schlug, und Gottes Zorn wider die sündige Menschheit es war, der am Kreuze an dem Erlöser sich vollzog ***). An seinem Kreuze treffen also, so zu sagen, die Sünde der Welt und der Zorn Gottes auf einander, und indem er in und an sich beides bis auf's letzte erfährt, tötet er die *ἔχθρα* (sein Tod wird ihr Tod) und versöhnt so die Welt (Juden und Heiden) mit Gott. Hier haben wir also wieder denselben Gedanken, wie Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21, nur in einer andern Form; letztere Aussagen beleuchten den Sinn unserer Stelle, und diese dient jenen zur Ergänzung. — Damit ist nun auch schon die Frage entschieden: Hat diese Versöhnung der Menschheit die Gnade Gottes erst zugewendet, oder ist sie nur Bethätigung eines schon vorhandenen Gnadenverhältnisses? Die Schrift besagt das erstere †); ihr ist die Versöhnung die

*) *ἀποκαταλλάσσειν* heißt die Versöhnung ganz, vollständig zu Stande bringen, nicht: „wiederherzubringen.“

**) Während v. 14 von der gegenseitigen Versöhnung des Judentums und Heidentums die Rede war, handelt es sich hier um die Versöhnung beider mit Gott.

***) Schriftbew. II, 1 S. 381. Die Anwendung, die im Folgenden davon gemacht wird, ist jedoch der unsrigen entgegengesetzt.

†) Vgl. Bd. I, S. 296 f. Über die Schwierigkeit, die sich daraus hinsichtlich des vorchristlichen Verhältnisses Gottes zur Welt ergibt und deren Lösung s. §. 59.

That, durch welche die Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit objektiv aufgehoben und die Menschheit Gegenstand seiner Gnade geworden ist, während sie ihrerseits noch in Feindschaft wider Gott und also auch unter seinem Zorne stand Röm. 5, 10. Erst an die objektiv versöhnte ergeht die Aufforderung durch's Wort: *καταλλάγητε τῷ θεῷ* 2 Kor. 5, 20.

Was ist nun das Resultat des Bisherigen? Zuerst dieses, daß die drei Begriffe: Erlösung, Sühnung und Versöhnung das Ganze der Sache, nur jeder in einer andern Beziehung, bezeichnen, sodann, daß in jedem derselben einzelne oder mehrere Seiten unserer Aussage über die Versöhnung bezeugt sind; in dem Komplex derselben aber ist alles das enthalten, was wir über das Wesen der Versöhnung aufgestellt haben.

3) Die einzelnen Momente unseres §. (satisfactio, expiatio, reconciliatio) liegen implizite schon in den angeführten Schriftzeugnissen; für die Darstellung ihres innern Zusammenhangs, wie durch sie hindurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft sich vollzogen hat (womit der §. beginnt), dafür kann es nur einen allgemeinen Nachweis geben, und auch dieser ist teils in dem Obigen (§. 55. 56), teils in dem Bisherigen schon mitenthalten. Der Begriff der Genugthuung ist nichts anderes, als die einfache Übersetzung der Schriftwahrheit, daß in dem Leiden und Sterben des Herrn die richtende Gerechtigkeit Gottes zum Vollzuge gekommen ist — in einen dogmatisch-kirchlichen Ausdruck. Daß er sich nicht in der Bibel findet, wird keine Instanz gegen seine Richtigkeit sein*). Der Gedanke, den wir damit bezeichnen, ist jedenfalls schriftgemäß. Wenn sich ein Haus oder eine Stadt in Israel verunreinigt hat, so weicht der Zorn Gottes nicht eher von ihr, als bis das verletzte Gesetz durch den Vollzug der Strafe zu seinem Recht gekommen ist; ein Bann, der auf einer Gemeinde liegt, beschließt, wenn auch von einem einzelnen verursacht, die ganze Gemeinde unter den Fluch; aber durch den Tod des Schuldigen wird er aufgehoben, oder, in einem andern Fall, durch das Gericht an der schuldigen Einzelgemeinde wird er von der ganzen Volksgemeinde abgewendet (vgl. Josua 22, 15—18 mit 4 Mos. 25); da haben wir überall den Gedanken der Satisfaktion — die göttliche Gerechtigkeit thut sich in ihrem Selbstvollzuge genug. Derselbe Gedanke liegt ferner allen den Aussagen der Schrift zu Grunde, daß Gott durch das Gericht sich heilige. Nachdem ein Feuer vom Herrn ausgegangen war und Nadab und Abihu, die fremdes Feuer vor den Herrn gebracht, verzehrte, daß sie starben vor dem Herrn, „da sprach Mose zu Aaron: Das ist es, was der Herr gesagt hat: Ich werde geheiligt werden von denen, die zu mir nahen, und vor allem

*) Vgl. die Entgegnung Joh. Gerhard's auf diesen von den Socinianern zuerst erhobenen Einwand, L. T. VII. 332.

Volk verherrlicht" 3 Mos. 10, 1—3. Wenn Er Israel um seiner Sünden willen schlägt, so heißt es Jes. 5, 16: „Und ist hoch Jehova durch's Gericht und Gott der Heilige wird geheiligt (als heilig bewährt) durch Gerechtigkeit"; wozu Drechsler: Weil sie nicht durch Gerechtigkeit seinen Namen heiligen, so erweist er sich an ihnen als den Heiligen durch's Gericht über sie. Ebenso Ezech. 28, 22: „Wenn Jehova das Recht über Sidon ergehen läßt, so heiligt er sich an ihr*); Ezech. 36, 22, wenn er Israel aus der Hand der Völker errettet, an denen es seinen Namen entheiligt hat, so thut er es, um ihn an den Heiden zu heiligen; indem er das Gericht über Gog und Magog zuvor verkündigt spricht er: וְהִתְקַדִּשְׁתִּי וְהִתְגַּדִּלְתִּי. Die Heiligung seines Namens durchs Gericht ist also nichts anderes als die Genugthuung, die Er seiner eigenen Heiligkeit schafft, er nimmt sie sich, wo sie ihm geweigert wird; sich selbst thut er damit genug. Eben dieses Gesetz seiner Weltordnung und Weltregierung, das wir hier in großartiger, obwohl noch äußerlicher Weise gewahren, kommt in Christi Leiden und Sterben auf tiefinnerliche und universale Weise zum Vollzug. Und dieses Moment stellen wir voran. Denn daß er die Strafe unserer Sünden, daß er Gottes Zorn trägt und erfährt, dies ist es, was uns in der Schrift, in der Passionsgeschichte, in den prophetischen und apostolischen Aussagen zunächst entgegentritt. —

Aber wir bleiben nicht dabei stehen. Denn Christi Leiden und Sterben hat den Zweck, die Strafe von der schuldigen Menschheit abzuwenden, ihre Sünde zu sühnen. Und dies geschieht keineswegs allein durch das Todesleiden als solches, vielmehr hebt die Schrift ausdrücklich das ethische Moment, die Gesinnung, den Gehorsam, das Thun im Leiden hervor: Hebr. 7, 26. 27, wo die fleckenlose Heiligkeit unseres Hohepriesters als wesentliches Erforderniß für die Sühnkraft seines Selbstopfers betrachtet wird, insbesondere Hebr. 9, 14 und Hebr. 10, 7 ff., wo der freiwillige, gehorsame Vollzug des göttlichen Heilswillens durch den Mittler als der Grund bezeichnet wird, warum sein Opfer das wahre, weltversöhnende ist; dazu kommen die Stellen, die das ganze Werk des Erlösers unter den Gesichtspunkt der Selbsthingabe, des Leidensgehorsams stellen, und eben von daher seine Wirkung ableiten Phil. 2, 6 ff. mit Röm 5, 16—18. S. 60. Daraus entnehmen wir — nicht daß es kein Strafleiden sei, denn das steht uns fest; wohl aber, daß das Strafleiden an sich noch nicht sühnend sei, was sowohl die biblische Geschichte, als das Gesetz mit seinem Fluch, als insbesondre die künftige Verdammniß beweist, sondern daß es erst dann sühnend wird, wenn es so erlitten wird, wie von Christo geschah: im heiligen, freien Gehorsam, in williger Hingabe u. s. w. . . .

---

*) נִקְדַּשְׁתִּי בָהּ

Von da aus erschließt sich uns die Idee der Sühnung, welche den Nerv unserer ganzen Darstellung bildet, und es bestätigt sich die Schriftmäßigkeit des Opferbegriffs, von dem wir oben ausgegangen sind, §. 52.

Zu dem dritten Moment, der reconciliatio, bedarf es nur noch der Bemerkung, daß hier noch alles fern gehalten werden muß, was der subjektiven Seite derselben, der Aneignung an die einzelnen durch den Glauben, angehört. Es handelt sich vielmehr um ein rein objektives Verhältnis, welches durch die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit hergestellt worden ist, und daher auch allen Gliedern des Geschlechtes gilt, noch ganz abgesehen davon, wie sie ihrerseits darauf eingehen oder nicht. Auch für den Nichtgläubigen, auch für die Heiden, selbst für die Feinde Gottes ist es vorhanden — der κόσμος ist mit Gott versöhnt: Röm. 5, 10. 1 Joh. 2, 2 (vgl. Bd. I, S. 296 f.) Und doch ruht auf dieser versöhnten Welt noch der Zorn, und doch wird der einzelne erst durch die Rechtfertigung persönlich in das Wohlgefallen Gottes aufgenommen! Hiernach muß sich also die Bestimmung jenes Verhältnisses bemessen: sie darf weder so gefaßt werden, daß die Rechtfertigung um ihre Bedeutung kommt, noch auch so, daß sie auch ohne jenes möglich wäre. Die Stelle 2 Kor. 5, 19 im Unterschied von v. 20 bietet den sichersten Anhaltspunkt dafür dar. Die nähere Ausführung im flgd. §.

Der kirchliche Konsensus. Die Versöhnungslehre unserer kirchlichen Dogmatik verhält sich zu der der älteren und mittleren Zeit so, daß sie die Elemente derselben in sich aufnimmt, aber sie mit dem großen Grundgedanken der Reformation durchbringt und dadurch vertieft. Das Resultat ist eine Fassung des Dogma, worin die Theorie Anselm's, ihrer Mängel und Einseitigkeiten entkleidet, selbst erst zu ihrer vollen Wahrheit kommt: die durchgeführte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung durch die Hingabe des Herrn in den Tod. Daß Luther und Melanchthon dieselbe gelehrt und in ihr eine Vermittlung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit erkannt haben, beweisen schon die oben angeführten Stellen; wir setzen es hier einstweilen als bekannt und anerkannt voraus. An sie, und zwar der Form nach zunächst an Melanchthon, schließen sich die a. DD. an. Dazu verhält sich hinwiederum unsere eigene Darstellung so, daß sie, von denselben praktischen Gesichtspunkten wie die Reformatoren ausgehend, die Grundzüge der kirchlichen Genugthuungslehre in sich aufnimmt und dieselben einheitlich zu verarbeiten sucht. Der Unterschied aber ist, daß wir auf den Begriff der Sühnung das Hauptgewicht legen, während es bei ihnen auf dem der Satisfaktion ruht.

Über diesen Punkt setzen wir uns hier sogleich mit ihnen auseinander*), weil das zugleich zur Verständigung über unsere eigene Darstellung dient.

*) Alles weitere bleibt dem geschichtlichen Abschnitte vorbehalten.

Wie sehr unsern DD. die Genugthuung der alles beherrschende Begriff ist, ersieht man daraus, daß sie den ganzen ersten Teil des hohepriesterlichen Amtes, die oblatio sacerdotalis, unter diesen Gesichtspunkt stellen: duabus partibus, satisfactione et intercessione officium Christi sacerdotale absolvitur. Ihr Absehen ist dabei vor allem auf das Erleiden der Strafe gerichtet. Die Strafe der Sünden (maledictio legis) und zwar die ganze Energie derselben mußte von Christo an unserer Statt erlitten werden, wenn Gott versöhnt werden und die Schuld erlassen sollte. So forderte es die Gerechtigkeit. Compensavit Christus satisfactione sua injuriam illatam, debitum solvit, et Deum ob peccata iratum nobis placavit sive propitium reddidit. So sagen auch wir; aber dennoch ist uns das Strafleiden noch nicht an sich sühnend, sondern es wird dies erst durch die Art, wie es gelitten wird, und an dieser Bestimmung hängt unsere ganze Auffassung der Versöhnung. Bei unseren DD. nun kann der Schein entstehen, als wäre ihnen die perpessio poenarum an sich versöhnend. Dem ist aber in der That nicht so. Denn wenn es schon Luther ausspricht: „Christus hat nicht aus eigenem Vornehmen, sondern aus Gottes Befehl und Gehorsam sein Opfer gethan, daher auch sein Opfer Gott angenehm und wohlgefällig ist" (vgl. o. S. 62 f.), so sagt noch bestimmter Melanchthon: in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae, und quia Filius (Dei) et innocens est, ideo haec poena valet pro aliis et ipse paciscitur (versöhnt); Gerhard: Passio Christi nobis non prodesset, nisi esset ipsius Filii Dei voluntarie ac sponte ex summa dilectione nostri et obedientia erga patrem morientis passio; ähnlich Hollaz: in laudem justitiae et misericordiae habe Christus gelitten. Das Moment, auf das es uns ankommt, die Art des Strafleidens, wodurch es erst zum sühnenden wird, fehlt also hier durchaus nicht, es wird auch von den flgd. DD. insofern geltend gemacht, als sie die Sündlosigkeit und Freiwilligkeit des Leidens Christi als nothwendiges Erforderniß der Sühnung bezeichnen; nur besonders hervorgehoben wird es von ihnen nicht, überhaupt der Begriff der Sühnung in seinem Verhältnis zur Strafe nicht näher entwickelt, während bei uns das ganze Gewicht auf ihm liegt; wie wir überzeugt sind, mit Recht und gemäß der Schrift. Hätte man jenen Gedanken weiter verfolgt, so mußte die sogenannte obedientia activa eine ähnliche Stellung gewinnen, wie es bei Luther, bei Melanchthon und ansatzweise bei Flacius der Fall ist (vgl. o. S. 63), d. h. sie mußte mit der passio so zusammengedacht werden, daß beide in ihrer gegenseitigen Bezogenheit das Wesen der Sühnung konstituiren. In der That finden wir es auch so bei den Theologen der Reformationszeit, zunächst bei den Schülern

Melanchthons, dann auch bei strikteren Lutheranern *). Allein indem man die obedientia activa in der oben S. 63 bezeichneten Weise als impletio legis zu der obedientia passiva als der perpessio poenarum hinzunahm, ergab sich eine andere Verknüpfung beider Momente. Ja einzelne gingen noch weiter und verteilten die Wirkungen dergestalt auf beide Seiten, daß sie entweder von dem Strafleiden des Herrn die Sündenvergebung und von seinem Gehorsam die Erwerbung der Gerechtigkeit herleiteten, oder daß sie jenes auf die sündige Vergangenheit, letzteren auf die Zukunft des Menschen bezogen, oder wie Quenstedt: agendo culpam, quam homo injuste faciendo commiserat, expiavit; patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit. Hiernach konnte es scheinen, als ob jedes für sich stellvertretend und sühnend wäre, woraus dann Piscator schloß, daß das eine das andere überflüssig mache, und die Socinianer, daß eines das andere ausschließe; es konnte scheinen, als ob sich die Satisfaktion in das Opfer, welches Christus gebracht, und in den (ethischen) Gehorsam gegen das Gesetz den er geleistet hat, teile, und so gleichsam aus zwei Stücken zusammensetze. Die Meinung unsrer ältern Theologen, wenigstens der Mehrzahl derselben, war das freilich nicht. Denn gerade die Urheber dieser Lehrweise, Flacius, Menius u. a. erklären sich auf's bestimmteste gegen eine solche Scheidung. Flacius sagt ausdrücklich: Quamquam porro quidam non inepte distinguere videntur, qui dicunt Christum sua passione nos ab aeterna inferni passione liberasse, et sua obedientia pro nobis legem implevisse, atque ita passione remissionem peccatorum, obedientia vero justitiam quandam, perinde scilicet ac si nos ipsi legi integre obedivissemus, nobis acquisivisse: tamen nos, cum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur, cumque obedientia Christi sit quiddam cum passione ejus commixtum, ut jam indicavi, cumque scriptura utrique promiscue justificationem salutemque nostram tribuat, non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totiusque nostrae salutis effectum tribuere. In ähnlicher Weise sprechen sich viele luth. Theologen aus und stellen deshalb das ganze Werk der Erlösung bald unter den Gesichtspunkt des leidenden, bald unter den des thuenden Gehorsams, oder fassen beide in eins zusammen, z. B. die Weimar'schen Theologen im Osiander'schen Streit. Eine ganze Reihe von Kirchenordnungen vertritt diese einfache Fassung **). Auch noch im folgenden Jahrhundert sagt B. Meißner: exquisite si loqui volumus, nonnisi unam Christi obedientiam vocabimus, quam in vita et morte

*) Vgl. den Nachweis zu §. 59.

**) Sie sind mitgeteilt in meinem Bekenntnis von der Versöhnung S. 71–77. Es ist da überall der „einige ganze Gehorsam" der Person Christi vgl. § 59.

Deo patri praestitit; selbst Joh. Gerhard, der sonst beides weiter auseinanderzuhalten pflegt, will sie doch Tom. VII, 60 als eine unzertrennliche Einheit gedacht wissen, ja sogar Quenstedt, der in der Entgegensetzung am weitesten geht, hält doch dem Einwand Piscators entgegen: passio Christi et ejusdem impletio legis non sunt duae distinctae species obedientiae, quarum una absque altera vel perfectionem suam obtinere, vel justificare possint, sed sunt unius obedientiae distinctae partes simul, coeuntes ad constituendum unum integrum, quod cum omissione unius partis perfectionem suam simul amittit. Calov endlich stellt den „ganzen und einigen Gehorsam Christi" unter den Gesichtspunkt der oblatio sacerdotalis. Wir werden also die Scheidung zwischen obedientia activa und passiva mehr der Lehrweise jener Zeit, als der Absicht ihrer Vertreter zu imputiren haben: allein der Schein einer falschen Trennung ist doch vorhanden, und dagegen möchte ich das Dogma um so mehr verwahren, als man neuerdings darin einen Widerspruch zwischen einer früheren und späteren Lehre in unserer Kirche hat finden wollen. Dieser Schein wird aber dadurch überwunden, daß man beide Momente in der Weise, wie wir es thun, auf einander bezieht; und von da aus kommt auch erst der Unterschied von Strafleiden und Sühnung zu seinem entsprechenden Ausdruck *). Stahl (Fundamente einer christlichen Philosophie S. 167) hat ganz das Rechte getroffen, wenn er sagt: „Die Einheit von thätigem und leidendem Gehorsam Christi besteht in noch etwas anderem als darin, daß in jedem Momente sowohl Thun als Leiden vorhanden ist, sie besteht vielmehr darin, daß der Begriff der Sühne Thun und Leiden organisch als aufeinander bezügliche in bestimmtem Verhältnis enthält. Das Thun als Gesetzeserfüllung, als Leben der Liebe und Heiligkeit, ist die Vorbedingung, das erste Glied im Werke der Sühne, denn nur der Reine kann sühnen; das Thun als Hingabe in den Tod ist aber die sühnende That selbst, und das Leiden ist in der Sühne ein Gegenstand des Thuns, ist das, worin die Sühne liegt." So ist es. Nicht hat die Gesetzeserfüllung an sich und nicht hat das Leiden an sich, als Strafvollziehung, sühnende Kraft; es ist wohl genugthuend, aber noch nicht sühnend; die Sühnung beruht auf der spezifischen,

*) [Gegen Philippis Erneuerung der altdogmatischen Lehre von der obedientia act. und pass. s. o S. 41. Seine Bedenken gegen die hier vorliegende Fassung (a. a. O. IV, 2. S. 233 ff.) erledigen sich durch die Erwägung, daß, wie es oben sattsam hervorgehoben ist, nicht bloß der Tod des Herrn, sondern sein ganzes Leben im Dienst des Gehorsams gegen den Einen Heilswillen stand, so daß es in der That einer Ausscheidung der thätigen Momente desselben nicht bedarf, um ihnen ihren besonderen Anteil an dem Erlösungswerk zu sichern: leidender und thätiger Gehorsam sind die zwei Seiten eines und desselben meritorischen Gehorsams. Vgl. auch Frank, a. a. O. II, S. 172 f.]

artikulirten Verbindung von Thun und Leiden (Opfer). — Mit Recht unterscheidet Stahl ebendaselbst Strafe und Sühne, nur daß man sie nicht, wie er es zu thun scheint, in Gegensatz zu einander stellen darf, da sie vielmehr eine unzertrennliche Einheit bilden. Denn so wenig die Strafe sühnend ist, abgesehen von dem willigen Gehorsam des Leidenden, so wenig der Gehorsam, abgesehen von dem Strafleiden; zieht man dieses von jenem ab, so verliert auch er seine sühnende Bedeutung. Gerade deshalb ist die von Christo vollbrachte Sühnung die wahre, weil er das Vollmaß des göttlichen Gerichtes in dem vollkommensten Gehorsam erlitten hat.

Ein weiterer Punkt, über den sich unsere Darstellung mit der ältern auseinanderzusetzen hat, ist die Bestimmung der Wirkung (effectus) des Leidens und Sterbens unseres Herrn. Die a. DD. bezeichnen sie auf mannigfaltige Weise; am besten Gerhard und Quenstedt: peccata nostra expiavit et Deum nobis propitium reddidit; propitiatione per sanguinem Christi facta Deus nobis reconciliatus est; oder auch so: ablatio irae et amissae gratiae instauratio. Dies ist ihnen die Frucht der satisfactio in der unmittelbaren Beziehung auf Gott, und davon unterscheiden sie dann das, was Christus uns damit ausgewirkt hat, als das meritum: Illa compensat injuriam Deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis plenissime liberat, hoc restituit nos in statum benevolentiae divinae, mercedem gratuitam seu gratiam remissionis peccatorum, justificationem et vitam aeternam peccatoribus acquirit. Illa se habet ut causa, hoc est effectus, Quenst. Der Sinn dieser Unterscheidung, die jedoch von uns. DD. weder gleichmäßig ausgebildet ist noch mit Sicherheit gehandhabt wird, ist der, daß Christus durch die Gotte geleistete Genugthuung uns die Gnade der Sündenvergebung u. s. w. erworben habe; Verdienst heißt es, weil es von seiner Seite eine obwohl freie, doch dem Recht genugthuende Leistung war, wodurch er uns diese Gabe ausgewirkt hat, deren Mitteilung von Seiten Gottes an uns gleichwohl Sache der Gnade bleibt. So gefaßt ist die Unterscheidung richtig, sie bedarf jedoch zu ihrer Ergänzung der nähern Bestimmung, daß das, was durch Christum allen erworben ist, erst dem einzelnen zugeeignet werden müsse, soll es ihm persönlich zu Gute kommen. Und schon diese nothwendige Ergänzung tritt bei den DD. nicht bestimmt genug hervor; erst später macht sie sich energisch geltend, da heißt es dann: probe distinguendum inter acquisitionem et adplicationem salutis. Aber wenn es sich um die Durchführung handelt, da zeigt sich eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit. Denn während es einerseits heißt, daß Christus den Zorn Gottes über die Menschheit aufgehoben habe, wird andererseits gelehrt, daß uns erst die Rechtfertigung demselben entnehme; während es einerseits heißt: Christus pro omnium singulorum peccatis plenissime satisfecit, und während der Effekt dieser

Satisfaktion dahin bestimmt wird: hominis peccatoris cum Deo reconciliatio et amicitiae pristinae inter partes dissidentes redintegratio, wird doch wieder der Rechtfertigung die Versöhnung und die Versetzung des Sünders in den Stand der Gnade vorbehalten, ohne daß das Verhältnis dieser Aussagen zu einander zur Klarheit kommt. Dieses Schwanken geht durch die ganze Dogmatik hindurch. Die Unterscheidung zwischen Erwerbung und Applikation des Heils reicht nicht zur Vermittlung aus. Denn darin liegt immer schon mit eine Beziehung auf das subjektive Verhalten des einzelnen, welches durch dessen Freiheit bedingt ist. Aber was abgesehen davon durch Christi Tod für alle gewonnen ist, inwiefern durch ihn das Verhältnis Gottes zur gesammten Menschheit wiederhergestellt, näher, inwiefern sein Zorn über sie aufgehoben ist und doch auch noch auf dem einzelnen ruht — diese Frage bleibt noch immer unbeantwortet. Hier findet sich also eine Lücke in der ältern Dogmatik; das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Seite ist nicht genau genug bestimmt. Nur Luther hat auch hier, wie sich zeigen wird, das Rechte. Wir werden die Antwort, die unser §. darauf gibt, in den flgd. §§. näher zu entwickeln haben.

Man könnte sich versucht fühlen diese Schwierigkeit durch die Formel lösen zu wollen: „die Menschheit sei in Christo mit Gott versöhnt"; allein diese Formel ist zu vieldeutig, als daß sie dazu dienen sollte. Denn dieses ἐν Χριστῷ kann entweder wie Eph. 1, 4 aussagen, daß der ewige Heilsrathschluß Gottes in Christo gefaßt ist, oder wie 2 Kor. 5, 19, daß Gott das in Christo und durch ihn die Versöhnung bewirkende Prinzip war; und in diesem Sinne haben wir es oben gebraucht, aber so gefaßt trägt es für die vorliegende Frage nichts aus. Es kann aber auch unsere Zugehörigkeit zu Christus ausdrücken, in dem Sinn, daß wir in Christo seiend, d. h. als solche, die durch den Glauben in Christo sind, mit Gott versöhnt sind, dann schließt es die subjektive Seite des Verhältnisses mit ein, und auch so dient es uns hier nicht, wo wir nach der Beziehung der Versöhnung auf alle, auch auf diejenigen, die ihrerseits nicht in Christo sind, fragen. Es bedarf dann zu seiner Ergänzung erst des durch: weil wir διὰ Χριστοῦ mit Gott versöhnt sind, ist die Versöhnung in ihm für uns vorhanden und wir werden dadurch, daß wir (mittelst des Glaubens) in ihm sind, ihrer teilhaftig. Röm. 5, 9. 10 mit Kol. 1, 14. — Man hat aber dieses in Christo neuerdings noch in einem andern Sinn gefaßt und es zum Ausdruck einer eigenthümlichen Fassung des ganzen Versöhnungswerkes gemacht. Und dies führt uns auf die Theorie Hofmanns.

Sie dürfte sich am nächsten mit der von Menken berühren, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Art, wie dieser die Versöhnung lediglich aus der Liebe herleitet, sondern insbesondere hinsichtlich seines Opferbegriffs *).

*) Ich benütze für die Darstellung Menken's: Anleitung zum Unterricht in

Was das erstere betrifft, so erklärt sich Menken auf das allerstärkste gegen jede Einmischung des göttlichen Zorns in das Werk der Erlösung; er will überhaupt weder von einem Zorne Gottes über die Menschheit, noch von einer göttlichen Strafgerechtigkeit etwas wissen, vielmehr sei eben dies die Herrlichkeit der Liebe Gottes, daß er ohne Strafe zu fordern und zu üben, das sündige Menschengeschlecht vom Tode und von der Sünde durch Anstalten seiner Heiligkeit *) und Weisheit erlöst habe. Was das andere betrifft, so ist nach ihm die Idee des Sündopfers nicht die der stellvertretenden Genugthuung, „das Opfer hat gar nichts zu thun mit Gedanken der Rache und Strafe", seine Idee ist vielmehr die, „daß die Sünde selbst geopfert, d. h. vernichtet werden soll." Die Sünde war zum Fluch und zum Opfer bestimmt, dem Tode, der Vernichtung geweiht. Diese göttliche Idee hat sich in Christo erfüllt. Indem das Wort unser Fleisch, d. h. die leiblich-menschliche Natur, wie sie nach dem Fall und infolge desselben ist, annahm, nahm es eben damit die ihr eignende „Sterblichkeit und Sündlichkeit" an; nicht die Sünde als wirkliche, aktuelle, aber doch als Zustand der Versuchbarkeit und als die Wurzel der bösen Lust, als eine der Natur angeerbte, von dem Fleische unzertrennliche Bestimmtheit. Aber, fährt er fort, diese Sündlichkeit sei nie in Jesu persönliches Wollen eingedrungen, insofern habe er von keiner Sünde gewußt, ja er sei nicht einmal (von innen heraus) versucht worden von der Sünde, vielmehr hat er dieselbe vom ersten Beginn seines Lebens an so überwunden, verläugnet und gekreuzigt, daß sie nie in ihm zur Sünde werden konnte, bis er sie endlich in seinem Tode vernichtet hat. Diese fortwährende Aufopferung der Sünde vollzog er als der andere Adam auf dem Wege des Glaubens ohne alle besondere Hilfe von Gott, lediglich in Kraft des ewigen (heiligen) Geistes, unter den heißesten Kämpfen mit den Versuchungen der Welt und den allermächtigsten Reizungen zur Sünde, insbesondere auch im Kampf mit der Hölle und mit dem Teufel. So hat er die Sündlichkeit in sich aufgeopfert, insbesondere in seinem Leiden und Sterben dieselbe völlig vernichtet und so die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht, „die sündliche Menschennatur in seiner Person Gott und Engeln und Teufeln unsündlich dargestellt, wie er sie hernach, als er in die Himmel einging, auch unsterblich dargestellt hat" **). Es ist dies ein Prozeß, der schon mit der Menschwerdung

---

der heil. Schrift, und dessen Abhandlungen über die eherne Schlange (beides im 1. Teil seiner gesammelten Werke; vorzugsweise die Homilien über Cap. 9 u. 10 des Hebrbfs. 1831.

*) Die Heiligkeit ist nach Menken (Anleitung §. 9) „die Demut Gottes und die Selbsterniedrigung Gottes in Liebe".

**) Homil. VI, Anleit. 183.

begann, „da er starb, that er nicht viel mehr als da er geboren wurde, da er in den Tod hinein kam, da er den Leib des Todes und des Fleisches anzog", der Tod ist nur Ende des mit der Fleischwerdung gesetzten Anfangs, und so ist Christus in seinem Tode das wahre Opfer, und dieses Opfer ist die Versöhnung. Fragen wir nun, worin diese so vollbrachte Versöhnung besteht, so gibt darauf Menken keine klare Auskunft; zunächst antwortet er negativ: „Nicht Gott ist mit den Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt", denn es handelt sich hier nicht um eine Anstalt des Zorns, sondern der Liebe; ferner: „nicht ist das, was die Versöhnung bewirkt hat, eine von dem Unschuldigen für die Schuldigen erduldete Strafe", sondern „das Versöhnende, das Bezahlende ist eine von einem Menschen für die Menschen geleistete Gerechtigkeit in völligster Erfüllung alles Willens Gottes *), oder eben jene wahrhaftige Vernichtung der Sünde in der Person Christi"; es fehlt also Menken der Begriff der Sühnung (auch das Wort) völlig, es ist ihm überhaupt, wie er sagt, nicht so sehr um die Schuld — denn diese ist das Geringere — als um die Sünde selbst zu thun; und so bleibt darin für die Versöhnung (im objektiven Sinn) nichts übrig, als was er selbst sagt: „Christus hat den Zweck erreicht, um den es zu thun war: „Er ist uns allen der geworden, an den wir uns der ewigen Seligkeit wegen halten können, ohne daß es deshalb je einer neuen Anstalt der Versöhnung und Herrlichmachung bedürfen wird" **). „Das Wort, womit er seinen Kampf vollendete und sich als Sieger fühlte: Vollendet! bezog sich zunächst auf ihn selbst und seine eigene Verklärung als Menschensohn, war überhaupt der erste, nächste und höchste Zweck seines menschlichen Daseins. Als der vollendete Menschensohn kann er dann auch der Versöhner seiner Brüder werden" ***) Durch den Anschluß an ihn erlangen sie die Vergebung, Versöhnung und Heiligung. Weiter entwickelt Menken seine Ansicht nicht; aber der Gedanke ist nun auch völlig klar. Die Versöhnung besteht eben nur darin, daß in Christo eine sündlose, heilige Menschennatur hergestellt und damit — darauf scheinen wenigstens einige Stellen hinzudeuten, — die Menschheit dem Teufel gegenüber gerechtfertigt, zu Ehren gebracht wurde.

Ihr volles Verständnis erhält indessen diese Theorie erst durch die beiden Voraussetzungen, auf denen sie ruht; die eine ist, daß die natürliche Sündlichkeit der adamitischen Menschheit nicht sowohl verdammliche Schuld, als vielmehr, weil von den einzelnen nicht selbst verursacht, nur ein Übel, ein Leiden, ja ein Unrechtleiden ist" †), die andere, daß

*) Eherne Schlange, 399; Anl. 192.

**) Homil. XI, 196.

***) Eherne Schl. 402.

†) Anleitung 75.

ebendeshalb von vornherein nicht der Zorn, sondern das Mitleid der Liebe auf ihr ruht, weshalb auch alle sogen. Strafen von Anfang an nur den Zweck der Besserung und Heilsveranstaltung haben — die ganze Geschichte Gottes mit Israel ein großes Werk des Heils, das auf die Aufopferung der Sünde in der Person des zweiten Adams hinzielte*). Von da wendet sich dann Menken der kirchlichen Versöhnungslehre zu, die er, dieselbe gründlich mißdeutend und mißverstehend, auf's tiefste herabsetzt, — sie sei ein Gedichte der Menschen, eine Erfindung der symbolischen Bücher, sie wisse nur von einem Zorn Gottes, nichts von seiner Liebe**).

Es fällt auf den ersten Blick in die Augen, daß sich mit dieser Menken'schen Theorie die von Hofmann vielfach berührt. Auch er nennt die in der Kirche hergebrachte Lehre ein „selbstgeschaffenes Mysterium", auch er verwirft die Grundbegriffe derselben: Strafleiden, stellvertretende Genugthuung, Imputation, auch er hat für sein System ähnliche Voraussetzungen, er läßt die Versöhnung in dem Vollzug des mit der Menschwerdung gesetzten Verhältnisses aufgehen, er legt dasselbe Gewicht auf die Leiblichkeit Christi und auf die Selbstbewährung des Mittlers, er spricht fast mit denselben Worten über dessen Verhalten zum Satan, er teilt den Grundgedanken von der Herstellung einer sündlosen Menschheit in Christo. Denn Hofmann faßt selbst seine Lehre der kirchlichen gegenüber in den Satz: „Nicht sowohl durch Christus, als in Christo ist die Sühnung und Versöhnung geschehen; in seiner Person ist ein neues Verhältnis der Menschheit zu Gott wiederhergestellt", und zwar durch einen mit der Menschwerdung beginnenden Vorgang zwischen Gott dem Vater und dem Menschen Jesus, einen Vorgang, welcher Selbstbewährung des Mittlers wider das Äußerste, was Sünde und Satan wider ihn vermochten, ist und zum Resultate hat: „daß das menschliche Wesen in der Person Christi geheiligt und verklärt ist." Eben darin besteht das Objektive der Sache, noch ganz abgesehen von ihrer Wirkung auf die einzelnen, es besteht wesentlich darin, daß die Menschheit in Christo — d. h. zunächst der Mensch Jesus, das menschliche Wesen in seiner Person aus einem mit der Menschwerdung gesetzten Verhältnis des Gegensatzes in ein Verhältnis zu Gott hergestellt worden ist, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt war. So augenfällig ist die Verwandtschaft der Theorie Hofmanns mit

*) Homil. X, Anl. 73 ff.

**) Noch weiter geht darin Hasenkamp, der die orthodoxe Lehre von der stellvertretenden Genugthuung „eine Erneuerung heidnischer Vorstellungen, eine Ausgeburt der Finsternis, ein Meisterstück des Vaters der Lüge" nennt. Vgl. Evang. Kirchenzeitung Jahrg. 1837. Nr. 15 u. 16, wo auch der Zusammenhang der Hasenk. Polemik mit dem Socinianism. und mit Dippel nachgewiesen ist.

der von Menken; es ließen sich aus letzterer eine ganze Reihe von Sätzen anführen, die ihr auf's Wort entsprechen.

Dennoch will auch der Unterschied beider nicht verkannt sein; er liegt nicht nur darin, daß Hofmann ein durchgeführtes, gegliedertes und geschlossenes System hat, während Menken nur Fragmente darbietet; es sind auch die einzelnen Hauptsätze auf beiden Seiten verschieden modifizirt. Denn schon die Voraussetzungen sind insofern bei Hofmann anders bestimmt, als er „die adamitische Menschheit als die sündige unter dem göttlichen Zorn stehen läßt", nur freilich nicht unter dem schlechthin verdammenden, sondern unter einem Zorn, der von der Liebe umschlossen ist, und der zwar den Sünder dem Tode überliefert, „aber nicht, damit er darin bleibe, sondern um ihn daraus zu erlösen" — und dies habe seinen Grund in dem Unterschied der adamitischen Sünde von der satanischen, „denn die satanische Sünde ist Verneinung des göttlichen Willens schlechthin, weil er der göttliche ist, die menschliche aber widergöttliches Begehren eines vermeinten Guts." Sodann verneint Hofmann die „Sündlichkeit" der menschlichen Natur Christi; „seine menschliche Natur trug ohne Sünde die Folgen der Sünde an sich"; in dieser seiner sündlosen Menschennatur, das ist das dritte, unterstellte sich der Sohn, indem er Mensch wurde, jenem göttlichen Zorn, der auf der Menschheit ruht, so aber, daß er ihn in seinen Folgen d. h. als Übel erfuhr, und diese Erfahrung bestand wesentlich darin, daß alles Arge, was „als Folge der Strafe" der Sünde auf der Menschheit lag und in ihr waltete: der gottfeindliche Haß der Welt, der Tod, in dem vorhin bezeichneten Sinne, die Versuchung und die Macht des Argen über ihn hereinbrach und sich an ihm erschöpfte; ohne daß er selbst persönlich Objekt des Zorns gewesen wäre. Und dieses Widerfahrnis war insofern ein göttliches Verhängnis, als es überhaupt in dem Heilswillen Gottes beabsichtigt war, Zulassung aber insofern, als es nur Vollzug des mit der Menschwerdung schon gesetzten Verhältnisses war. Viertens, diesem Widerfahrnis, das zu seiner andern Seite den sich durch alle Anfechtungen hindurch bewährenden Gehorsam des Mittlers hatte, sucht Hofmann zugleich eine sühnende Bedeutung abzugewinnen, weil sich eben darin, daß Christus auf dem bezeichneten Leidens- und Berufswege vollendet wurde, die göttliche Heiligkeit nicht minder erzeigt habe, als wenn sie die Strafe der Sünden an dem Erlöser vollzogen hätte. Christi Leidensgehorsam ist die Sühnung der Sünde, nicht weil sich in ihm ein Strafleiden vollzieht, sondern weil er, gethan und bewährt in einem allen Folgen der Sünde preisgegebenen Leben, eine der göttlichen Heiligkeit entsprechende und die Sünde gutmachende Leistung war. Mit dem Schlußsatz: daß das Ergebnis dieses ganzen Vorgangs die vollendete gottmenschliche Gerechtigkeit des Mittlers ist, sind wir wieder bei Menken angelangt,

von dessen Theorie sich also die Hofmann'sche allerdings durch bedeutende Modifikationen unterscheidet.

Wie sie sich nach ihren einzelnen Momenten expliziert, übergehen wir hier. Ihr Verhältnis zur kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung bezeichnet Hofmann selbst mit den Worten: „Zwischen ihr und der meinigen bleibt der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller der Leiden geworden ist, welche derselbe infolge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn anstatt uns hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Übel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten" *). Die Differenz liegt jedoch tiefer, sie liegt eben in dem ihm und Menken gemeinsamen Hauptpunkt, in dem Gedanken „einer Wiederherstellung der Gemeinschaft in der Person Christi", statt durch die mittlerische Thätigkeit der Person Christi. Dieser Gedanke aber scheint mir höchst bedenklich. Es liegt ihm die Voraussetzung zu Grunde, daß das Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott von vorn herein noch mit einem Mangel oder doch mit einer gewissen Unangemessenheit behaftet war, die erst aufgehoben werden mußte. Diese Unangemessenheit wird von Hofmann zwar nicht, wie von Menken als Sündlichkeit der menschlichen Natur Christi bestimmt, „weder Sünde" noch „sündiges Verhalten" darf von der menschliche Natur Christi ausgesagt werden, dennoch aber beschränkt sich jene Unangemessenheit nicht blos auf die Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, „es war noch nicht die vollendete Liebesgemeinschaft mit Gott, in der Jesus zu Gott stand", es war eine „noch durch die Sünde bedingte Gemeinschaft mit dem Vater", es war eine gewisse Beteiligung an der Gottentfremdung und Sündhaftigkeit unserer Natur **). Deshalb scheint auch Jesus dem Zorne Gottes (freilich in dem oben bezeichneten abgeschwächten Sinne) nicht sowohl vermöge der Zurechnung unserer Sünde an ihn ***), sondern vermöge dieser Beschaffenheit seiner Natur, die er mit uns teilte, unterstellt gewesen zu sein. Verhält sich's so, dann wird die Versöhnung zunächst darin bestanden haben, daß die Menschheit in ihm d. h. seine Menschennatur des göttlichen Zorns, dem sie unterstellt war,

*) Schutzschr. St. 2. S. 103.

**) Vgl. auch Schriftbew. II, 1 S. 35. 40.

***) Denn eine solche lehnt Hofmann ab. Dagegen scheint bei ihm diese Art der Teilnahme Jesu an der menschlichen Sünde an die Stelle dessen zu treten, was der kirchlichen Dogmatik die Imputation ist.

entledigt und zwar dadurch entledigt wurde, daß Er selbst, der Heiland, jene ihm noch inhärirende, von der vollen Gottesgemeinschaft ihn scheidende Unangemessenheit, oder wie wir sie sonst nennen wollen, auf dem Wege eines Heiligungsprozesses völlig in sich abgethan und überwunden hätte. So würde der dunkle Ausdruck „Wiederherstellung eines neuen Verhältnisses in der Person Christi" völlig erklärbar; aber von einem Tragen unserer Schuld und Sünde, von einer Versöhnung der Welt könnte dann nur noch in einem sehr uneigentlichen Sinne die Rede sein: sondern in Ihm selbst ist es mit der Menschheit zur Umkehr gekommen aus dem Alten zum Neuen, in Ihm hat das Alte seinen Abschluß genommen und der neue Anfang begonnen, in Ihm selbst hat sich die menschliche Natur, seine menschliche Natur hat sich aus einem Stande adamitischer Unangemessenheit zu Gott durch den siegreichen Kampf mit allen Mächten des Argen hindurch- und emporgerungen zu jener vollendeten Gerechtigkeit, in der sie Gotte völlig gerecht geworden ist. So ist der vollkommene Mensch geworden, dessen Verhältnis zu Gott „nicht mehr durch die Sünde bedingt", der neue Mensch, auf welchem ebendeshalb nicht mehr der Zorn, sondern nur die Liebe des Vaters ganz und völlig ruht. Für das Verhältnis Gottes zu dem menschlichen Geschlechte als solchem hat dieses Ergebnis zunächst nichts ausgetragen, die Sünde der Welt ist damit nicht gesühnt, sondern zwischen Gott dem Vater und dem menschgewordenen Sohne ist es zum rechten Verhältnis gekommen. Aber an diesem in ihm, dem Einen, hergestellten Verhältnis an diesem in ihm gewonnenen Ergebnis, nehmen dann alle Teil, die sich durch Wirkung seines Geistes (sei es in der Gegenwart oder in der Zukunft) an ihn anschließen, für sie ist geschehen, was von Christo gethan und gelitten worden ist; ihnen (denen die in Christo sind oder sein werden) gehört es zu. Und eben das ist die mit Christo und in Christo mit Gott geeinte Menschheit, auf welcher nun das Wohlgefallen des Vaters ruht: von dem Sohne geht es auf sie über.

Ist dies der Kern der Lehre, dann beantwortet sich von ihr aus die obige Frage ganz einfach dahin: die Menschheit ist, sofern und so weit sie in Christo ist, mit Gott versöhnt, nicht die Welt mit Gott, noch Gott mit der Welt; die neue Menschheit in Christo war das Resultat des großen Vorgangs zwischen Vater und Sohn, nicht die Herstellung eines Gnadenverhältnisses Gottes zur Welt — so würde die Antwort lauten; aber diese Antwort wäre zugleich eine Verneinung der rein objektiven und universalen Wirkung des Todes Christi, und die ganze Theorie ein novum, das außerhalb des Zusammenhangs der schriftmäßig kirchlichen Anschauung steht; von da aus würde ich dann auch begreifen, warum sie jeden Gedanken an ein stellvertretendes Strafleiden ablehnt, warum sie keiner der göttlichen Gerechtigkeit genugthuenden Sühnung der Menschheitssünde durch

Christi Blut und Tod bedarf und von keiner Vermittlung zwischen der Strafgerechtigkeit und Liebe Gottes weiß. Habe ich ihren Sinn nicht getroffen, dann bleibt sie mir zunächst ein Rätsel, wird sich aber jedenfalls noch eine andere Darstellung geben müssen, um sich von der Menken'schen und deren Verhältnis zur kirchlichen zu unterscheiden.

Um so mehr beharre ich ihr gegenüber auf dem Satz, daß die Welt durch Christus d. h. durch das stellvertretende Leiden und Sterben Christi mit Gott versöhnt, und darum die Versöhnung in ihm für alle einzelnen vorhanden ist; das letztere ist vollkommen richtig, es bildet die Voraussetzung für die gesamte heilszueignende Thätigkeit des verherrlichten Mittlers, aber es hat selbst erst jenes „durch" zu seinem Grunde; nur weil das Heil durch ihn uns erworben worden ist, ist es in ihm für uns da. So gering den Worten nach der Unterschied zu sein scheint, so tiefgreifend ist er der Sache nach. Unser Satz ist vielleicht schwieriger, aber er wahrt die von der Schrift bezeugte Thatsache: *ὅτι ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, und sichert allein dem erschrockenen Gewissen, das nach Sühnung und Bezahlung der Schuld schreit, den rechten Trost.

[Sehr richtig bemerkt übrigens Frank, a. a. O. II, S. 195 f.: „Die sühnende Leistung Christi existiert weder in der Wirklichkeit noch im Sinne des göttlichen Erlösungsratschlusses anders als behufs ihrer Auswirkung in einer aus Christo, dem Gottmenschen, stammenden Menschheit Gottes, so daß es demnach irrig ist, diese Auswirkung, die lediglich mit den Potenzen jener Leistung geschieht, von ihr loszutrennen. Nur unsere stückhafte Anschauung, unser diskursives Denken sondert das eine von dem andern, während es sachlich zusammengehört und darum auch von dem dogmatischen Erkennen zusammengefaßt sein will."]

§. 58.

Dieselbe That, welche die Versöhnung gestiftet hat, ist ihrer Wirkung nach zugleich Erlösung von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels, so jedoch, daß die Erlösung von dieser dreifachen Folge des Abfalls die Aufhebung der Schuld zur Voraussetzung hat und sich nur mittelst ihrer vollzieht — und auch dies zunächst objektiv, sofern erst die Versöhnung die Verhaftung unter diese Gewalten löst; dann aber auch subjektiv, sofern ihre Überwindung von Seiten des Menschen durch die Aneignung der Versöhnung im Glauben bedingt ist.

Was nämlich die Sünde betrifft, so ist dieselbe durch die Versöhnung nicht sofort in jeder Hinsicht aufgehoben, sondern zunächst nur als verdammende Schuld, wie sie denn als Zustand auch dem

Versöhnten noch fortwährend anhaftet. Aber ihre Macht über die Menschheit ist durch die Versöhnung gebrochen. Diese Macht beruht auf dem unheilvollen Band zwischen dem Zorn und der Sünde. Der Zorn Gottes hält den Menschen, indem unter der Schuldverhaftung, zugleich unter der Sünde selbst fest (§. 50). Vermöge dieses bindenden Zusammenhangs wird die Sünde selbst zur Strafe, zum Element, in dem sich der Zorn Gottes vollzieht. Der Zorn Gottes nimmt sie in seinen Dienst, der Fluch, der auf ihr liegt, macht sie nicht nur zum härtesten Bann, sondern steigert sie noch bis zur höchsten Energie; und dies gilt insofern sogar von dem göttlichen Gesetz, als es in seiner Wirkung auf den unversöhnten Menschen zur Macht der Sünde wird. Es potenziert die Gottentfremdung, es treibt den Sünder geradezu in den Tod. Indem aber der Zorn Gottes durch das Blut Christi gesühnt und die Menschheit der Schuldverhaftung entnommen wurde, löste sich jenes Band zunächst auf der objektiven Seite; die Gewalt der Sünde ward gebrochen, das Gefängnis geöffnet — der Zorn Gottes hält den Menschen nicht mehr darin fest: er kann nun frei ausgehen; die That der Versöhnung hat das Band zerrissen. Und eben damit ist die Möglichkeit auch der subjektiven Lösung desselben gegeben. Die Vergebung der Sünde, in der die Versöhnung subjektiv wird, reinigt das Gewissen von der Sünde und der Prozeß der Buße, in welchem die wiederhergestellte Liebesgemeinschaft mit Gott sich dem Einzelnen vermittelt, ist zugleich der Prozeß der Überwindung der Sünde; der Tod Christi, im Glauben angeeignet, tötet sie.

Dasselbe gilt von dem Tode, der zwar als leibliches Sterben auch noch fortwährt, aber seinem innersten Wesen nach, als die vom Leben, von Gott scheidende Macht durch die Versöhnung aufgehoben ist; denn der Zorn Gottes ist die Energie auch des Todes, daher Sühnung durch das Blut Christi auch der Sieg über den Tod. In dem großen Kampfe, den der Mittler mit ihm bestand, hat er ihm die Macht genommen, und der Rückwirkung dieses Sieges dankt es die alte Menschheit, daß der Tod für sie noch nicht das Ende ihrer Geschichte und ihres Verhältnisses zu Gott war. In der Vergebung der Sünde aber kommt dieser sein Sieg auf die einzelnen Erlösten herüber. Der leibliche Tod hört für sie auf ein verdammendes Gottesgericht zu sein, er verliert seinen Stachel, der in der Sünde liegt; ihr Personleben wird seiner Macht völlig entnommen, während er allerdings noch in ihrem Naturleben, in ihrem Fleische, wohnt. Allein auch nach dieser Seite ist seine schließliche Überwindung bereits in

Christi Tod (und Auferstehung) potenziell begriffen, und kommt zu seiner Zeit an den Erlösten zum Vollzug.

Was den Satan betrifft, so ist seine Stellung zur Menschheit, die sich von ihm in seine Gemeinschaft hat hineinziehen lassen, eine zwiefache, die des Herrschers und des Verklägers. Für das eine bietet ihm die Sünde, für das andere ihre Schuld die Handhabe. Beides ist ihm von Gott zugelassen zur Strafe für die Menschheit. Und von beiden hat uns Christus erlöst: von der Anklage des Argen durch die Sühnung, von der Herrschaft desselben durch die Überwindung der Sünde, also ebendadurch, wodurch er uns auch versöhnt hat: durch seinen Leidensgehorsam. Die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi deckt gegen jede Anklage des Argen. Dabei währt allerdings sein versuchlicher Einfluß selbst auf die Erlösten noch immer fort; allein die successive Überwindung der Sünde in der Kraft des Todes Christi involviert auch schon die successive Überwindung des Argen. Und in diesem erfolgreichen Kampfe (der Gemeinde) setzt sich Christi Sieg und Gericht über seinen Widersacher fort, bis er schließlich dem Abgrund übergeben wird.

Wie also Christi Leidensgehorsam ein Kampf mit allen diesen Mächten gewesen ist, so war er zugleich die Überwindung derselben; er hat die Menschheit von ihnen erlöst. Aber diese Erlösung fällt nicht nur der Sache nach mit der Versöhnung zusammen, sondern hat dieselbe, innerlich angesehen, zur Voraussetzung; wie sie denn auch auf der subjektiven Seite nur sehr allmählich in dem Menschen zu Stande kommt, während ihm die Vergebung, sobald er sie im Glauben ergreift, ganz und mit einem Male zu teil wird.

Zum Beweis aus der Schrift bedarf es hier nur einer kurzen Andeutung, da die nähere Begründung in den zweiten Abschnitt fällt.

Über die Erlösung von der Sünde als Zustand, Macht Knechtschaft heißt es Tit. 2, 14: Christus hat uns losgekauft *ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, und 1 Pet. 1, 18. 19: *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς*, wo die Erwähnung des Lösegelds (*τιμ. αἵματι* u. s. w.) deutlich darauf hinweist, daß zugleich an die Befreiung aus der Schuldverhaftung zu denken ist. Der zu Grunde liegende Gedanke wird also sein: ihr seid erlöst vom sündlichen Verhalten mittelst der Loskaufung von der Schuld der Sünde durch das Blut Christi. Und diese Stelle ist um so bedeutsamer, als sie eine Mahnung zur wachsenden Heiligung, also zu immer vollständigerer Überwindung des sündigen Verhaltens enthält; letzteres hat an jener objektiven Befreiung seine Ermöglichung. Vgl. Hebr. 9, 14;

Das Blut Christi reinigt die Gewissen von den toten Werken, wozu Delitzsch bemerkt: „Der Verf. springt nicht von der Idee der Sühne zu der der Erneuerung über, sondern Rechtfertigung und Heiligung liegen ihm in *καθαρίζειν* in einander.“ Das Ziel dieser rechtfertigenden und heiligenden Wirkungen des Blutes Christi ist dann die neue Selbstbethätigung: *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Das bezeichnet Pet. 2, 24, als worauf es mit dem Opfer Christi abgesehen ist: *ἵνα ταῖς ἁμαρτ. ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.* Denselben Gedanken, nur in einer andern Form, enthält die Lehre Pauli vom Gesetz und dessen Aufhebung Röm. 4, 15. 7, 1—7 mit 6, 14: Das Gesetz herrscht über den Menschen und diese Herrschaft hält ihn nicht nur unter der Sünde fest, sondern steigert sie noch 5, 20; aber am Kreuze Christi ist die Schuldschrift des übertretenen Gesetzes getilgt (Kol. 2, 14); durch die Gemeinschaft an dem Tode Christi ist der Gläubige dem Gesetze gestorben, indem er aber von der Verhaftung unter das Gesetz loskommt, kommt er eben damit von der Sünde los. Daher der Trost: „die Sünde wird nicht über euch Herr werden — denn ihr stehet nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ *). Vgl. d. flgd. §.

Die Erlösung vom Tode läßt sich vollständig erst im Zusammenhang mit der Auferstehung des Herrn erklären; wie eng sie mit seiner ganzen Bethätigung im Fleische und insbesondere mit seinem Versöhnungstode zusammenhängt, besagt 2 Tim. 1, 10. Röm. 5, 17 u. 21. 1 Kor. 15, 55—57. Zu der ersten Stelle bemerkt Wiesinger sehr gut, daß hier der Tod weder als der geistliche, noch als der leibliche für sich, sondern als die Macht gemeint ist, welcher der ganze Mensch nach Leib und Seele infolge der Sünde anheimgefallen ist, und die den leiblichen Tod zum Vorläufer des ewigen Todes macht — die Verneinung der *ζωή* und *ἀφθαρσία* — die objektive Aufhebung dieser Macht preißt der Apostel; inwiefern sie durch Christi Erscheinung aufgehoben wurde, sagt er nicht, aber die andern Stellen, insbesondere Hebr. 2, 14 u. 15, weisen auf den Tod, eine Stelle, die uns sogleich auf

den Teufel führt. Er heißt *ὁ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου,* nicht als ob Leben und Tod der Menschen in seiner Hand stünde (beides steht in Gottes Hand, Hiob 14, 5. Ps. 90, 3), sondern weil er ihnen mittelst der Sünde den Tod gebracht hat und im Tode eine Macht über sie ausübt — dadurch nämlich, daß er Schrecken des Todes wirkt und die gottlos Verstorbenen in sein Reich dahinnimmt. Diesen Gewaltigen, sagt der Apostel, hat Christus durch seinen Tod entmächtigt und so (konsekutiv

*) „Die Loskaufung vom Fluch des Gesetzes ist es, woraus jede andere Befreiung sich verstehen läßt, die Befreiung vom Joch des Gesetzes, von der Macht der Sünde u. s. w. — nicht umgewandt.“ Geß.

v. 15) diejenigen befreit, die aus Furcht des Todes das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren. Demnach wird die Entmächtigung des Teufels darin bestanden haben, daß ihm die Möglichkeit dieser Machtwirkung entzogen wurde, und zwar durch den Tod Christi deshalb, weil derselbe die Todesschuld aufhebt und daher auch, wo er im Glauben angeeignet wird, die Todesfurcht wegnimmt. Vgl. Kol. 1, 12—14. 2, 15. — Eine andere Seite hebt Joh. 12, 31 vgl. mit v. 32 hervor: der Hingang Jesu zum Vater durch Tod und Auferstehung hindurch ist der Moment, von welchem an der Fürst dieser Welt aus seinem Herrschaftsgebiete hinausgeworfen wird; aber diese Überwindung hat schon mit der prophetischen Thätigkeit Christi, insbesondere mit seinen Wundern begonnen Luk. 11, 20—22 und setzt sich hernach in seiner Gemeinde und mittelst derselben fort Eph. 6 10 ff. 1 Pet. 5, 8. 9. 1 Joh. 3, 8. – Den dritten Punkt bezeichnet Offb. 12, 10 f: Am Schluß des letzten großen Kampfes freuen sich die Vollendeten im Himmel, „daß der Verkläger ihrer Brüder auf Erden verworfen ist, der sie Tag und Nacht vor Gott verklagt — sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut", während nach Röm. 8, 34 auch jetzt schon die an Christum Glaubenden nichts mehr vor Gott verklagen kann. Es wird sich also auch hier ähnlich wie mit seiner Herrschaft verhalten, aber es liegt ein noch nicht gelöstes Mysterium dahinter.

Alle diese Momente haben den kirchlichen Konsensus für sich, und zwar so, daß anfangs das Letztgenannte, die Überwindung des Teufels, an der Spitze der übrigen stand. Wie Luther ihr gegenseitiges Verhältnis faßt, haben wir S 12 gesehen. Die Hauptsache ist ihm immer die Vernichtung der Sünde und des Todes durch Christi Tod, d. h. die Vergebung. „Die Sünde ist wohl da, aber sie ist vergeben. Gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber doch ohne Gift, also die Sünde, so wir am Halse haben, ist wohl Sünde aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist; gleichwie der Tod, der die Christen würget, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod." Bd. 6, 175. Beides führt dann Luther darauf zurück, „daß Christus all unsere Sünden auf sich nimmt und für uns stirbt." Er übersieht jedoch die Mittelglieder (Auferstehung, heil. Geist, Taufe) nicht, z. B. Bd. 5, 144: „Die Sünde ist zwar noch nicht gar todt und begraben, aber doch hat sie Christus gebunden mit Stricken und Ketten, daß sie den Gläubigen nicht mehr Schaden zufügen kann, sie nicht mehr treiben zu Ungehorsam wider Gott noch sie schrecken. Und ob sie schon solches thut, dennoch haben die Gläubigen so viel Hilfe und Trost, daß sie vor der Sünde wohl mögen bleiben. Dieses Gefängnis der Sünde bleibet bis an den jüngsten Tag, daß die Sünde, ob sie schon nicht ganz und gar tot ist, dennoch nicht herrschen kann über die Gläubigen, die unter Christo sind. Aber am jüngsten Tage wird auch der Sünde der Kopf abgeschlagen, daß sie ganz und gar tot sein wird." Vgl.

Bd. 17, 308 f. und W. V. (zu Micha 7, 19): „Der Prophet fasset hier zweierlei Wohlthat zusammen: Vergebung der Sünde und den heiligen Geist. Denn erstlich ist die Sünde also zu Boden getreten und gedämpft worden, daß sie uns nicht kann anklagen noch verdammen; denn durch Christum unsern Herrn ist sie gebüßt und vergeben. Darnach wird auch den Gläubigen gegeben der heilige Geist, auf daß sie recht über die Sünde herrschen, das ist, daß sie ihr widerstreben, sie töten und sich zu einem rechtschaffenen und willigen Gehorsam aufermecken." — In der Überwindung der Sünde ist Luther'n auch schon die des Todes und der Hölle miteinbegriffen, um so mehr, als sein Begriff des Todes wie den leiblichen so auch den geistlichen Tod, den Zorn Gottes und die Gewalt des Teufels, überhaupt das ganze geistleibliche Elend, das aus der Sünde stammt, miteinschließt: „das alles ist in Christi Tod und Auferstehung verschlungen," In diesem Zusammenhang kommentiert er den ganzen 118. Psalm; besonders herrlich v. 18: der Herr züchtiget mich wohl, aber er übergibt mich dem Tode nicht. „Der Teufel kann einem Herzen den Tod gewaltig fürbilden, nicht schlecht wie ein Mensch thut, (sondern) wie ein schrecklich, greulich, ewig Ding der Tod sei, und Gottes Zorn dabei treiben und mit gewaltigen Gedanken in's Herz drücken und stoßen, daß es unerträglich und unleidlich ist. Hier liegt's denn wahrlich an einem guten Ausleger, der den Teufel mit diesem Vers überschreien und überwinden möge und sagen: dennoch ist's nicht Tod noch Zorn, dennoch ist's gnädige Züchtigung und väterliche Strafe, dennoch weiß ich, daß er mich dem Tode nicht übergibt; und will's dennoch nicht glauben, daß es Zorn sei, und wenn's alle Teufel in der Hölle sagten . . und wenn's Gott selber sagte, wollt ich doch glauben, er versuche mich wie Abraham und stelle sich so zornig und wäre doch nicht Ernst; denn er widerruft sein Wort nicht. Es soll heißen: Er züchtigt mich also, aber er will mich nicht töten; da bleibe ich bei und laß mir's nicht nehmen, noch anders deuten, dollmetschen noch auslegen" Bd. 41, 68. Das Nähere darüber, sowie über den Teufel, unten.

Auch d. DD. zählen die Wirkungen der Versöhnung so: reconciliatio — a captivitate diaboli, a peccato, tam quoad reatum tam quoad servitutem ejus et quoad inhaerentiam liberatio.

§. 59.

Fassen wir nun rückblickend das Bisherige zusammen, um es bis dahin fortzuführen, wo die objektive Seite der Versöhnung in die subjektive übergeht.

Durch das stellvertretende Opfer Christi ist der göttlichen Strafgerechtigkeit genuggethan, die menschliche Sünde gesühnt, Gott mit

der Menschheit versöhnt, die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel prinzipiell gesetzt.

Die Versöhnung hat ihr Prinzip an der Liebe Gottes zur Menschheit, sie ist That und Vollzug dieser Liebe. Aber sie vollzieht sich so, daß sie sich mit der Forderung der Heiligkeit und Gerechtigkeit vermittelt, um zur vollen Verwirklichung ihrer selbst zu gelangen. So ist sie der Selbstvollzug der innern Einheit der göttlichen Liebe und Heiligkeit zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, als geschichtlicher Vorgang zugleich eine innergöttliche That, als innergöttliche eine ewig von Gott gewollte, seiner Anschauung ewig gegenwärtige.

Inwiefern hat nun diese That das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt, und was ist der Welt durch sie ausgewirkt?

Nicht ist der Zorn Gottes über die Sünde überhaupt und über die einzelnen in ihr lebenden Menschen getilgt — denn wer nicht an Christum glaubt, auf dem bleibt der Zorn; nicht hat sich die innere Stellung der einzelnen Menschen zu Gott geändert — denn wir sind Gotte versöhnt, da wir noch Feinde waren; die thatsächliche Entfremdung der Welt von Gott ist zunächst nach wie vor dieselbe. Aber geändert hat sich zunächst das Verhältnis Gottes zur Menschheit. Denn Gott hat es sich durch die Versöhnung ermöglicht, die Menschheit trotz dem, daß sie die sündige ist, zu lieben und zum Gegenstand seiner Gnadenerweisung zu machen. Sein Zorn über die Sünde ist überwunden d. h. nicht: dem Wesen nach vernichtet, was ganz unmöglich wäre, sondern aufgehoben, aufgehoben im eigentlichen Sinn des Worts, d. h. das Zornverhältnis Gottes zur Welt ist in das durch die Sühnung vermittelte Gnadenverhältnis aufgenommen und damit diesem unterstellt. Dadurch modifizirt sich gewissermassen der Charakter des Zorns; gebrochen in seiner absoluten Energie als „die den Menschen vom Leben scheidende Macht, als die schlechthinige Negation des Sünders", ist er nun für Gott kein Hindernis mehr, sich der Menschheit liebend zuzuwenden und ihre Zurückführung zu bewirken; ohne sich selbst etwas zu vergeben, kann er in Christo vergeben und die Sünder zu Gnaden annehmen. Dieses Verhältnis Gottes zur Menschheit hat nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkt begonnen; weil er ihre Versöhnung mit sich in Christo ewig zuvorversehen hat, ist sie von Anfang an, auch als die sündige Gegenstand seines Gnadenwillens. Damit aber ist eo ipso auch das Verhältnis der Menschheit zu Gott insofern ein anderes geworden, als ihr damit die reale Möglichkeit, d. h. die Macht und

das Recht geworden ist, nun auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden. Die Macht: denn der Zorn Gottes hält sie nicht mehr unter der Schuldverhaftung fest, weil die Sünde durch Christi Blut gesühnt ist, das Recht: denn das stellvertretende Thun und Leiden des Mittlers gibt ihren Gliedern ein Anrecht an die durch ihn für sie erworbene Gnade und an die durch ihn für sie verwirklichte Gerechtigkeit. Die Menschheit kann, darf und soll wieder zurückkehren in die Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Dieses Verhältnis besteht kraft der vollbrachten Versöhnung für die ganze Menschheit, noch abgesehen von ihrem subjektiven Verhalten. Es ist der ewige Gnadenbund in dem Blute Christi.

Aber das veränderte Verhältnis Gottes zur Menschheit begründet auch ein entsprechendes Verhalten Gottes gegen sie. Sein durch die Versöhnung verwirklichter Gnadenwille wird zur wirklichen Gnadenerweisung an ihr. Und diese Gnadenerweisung bethätigt sich — weil die Versöhnung für die göttliche Anschauung ewig gegenwärtig ist — durch die ganze Weltzeit hindurch, rückwärts und vorwärts, obwohl auf unterschiedliche Weise. Rückwärts darin, daß Gott die alte Welt, ungeachtet ihrer Entfremdung von sich mit Geduld und Verschonung trägt, um sie für die künftige Versöhnung zu erhalten (Suspension des verwirkten Todes), und daß er den auf ihr ruhenden Zorn in den Dienst der Gnade nimmt, um die Menschheit für die Versöhnung zu erziehen (Suspension der ὀργὴ μέλλουσα). Gerade hierin liegt der Grund der göttlichen Welterhaltung und der Grund der göttlichen Selbstbezeugung in Zorn und Gnade an der vorchristlichen Welt seit dem Eintritt der Sünde und ohneracht derselben. Dieses zwiefache Verhalten Gottes, das uns früher als ein Rätsel erschien (§. 30 Bd. I. S. 248), beruht lediglich darauf, daß er in Christo der versöhnte ist; denn eben weil er dies ist und nur deshalb, hat von Anfang an mitten durch die Zornesoffenbarung hindurch seine Gnade als das übergreifende Prinzip gewaltet und jene zum Mittel ihrer Bethätigung an der Menschheit gemacht (Bd. I §. 32), es ist die Rückwirkung der Sühnung auf die Vergangenheit. — Mit ihrem geschichtlichen Vollzug aber beginnt eine neue Heils- und Gnadenordnung. Denn nun wird der in Christo verwirklichte Gnadenwille Gottes, der bisher wie ein stilles Mysterium über der Menschheit schwebte und nur erst in den vorbildlichen Heilsanstalten des A. Test.'s seinen Schatten auf Israel warf, offenbar; er tritt aus seiner jenseitigen Verborgenheit hervor. Eben damit aber tritt er aus dem engen Kreis des Volkes, in dem er sich bisher

manifestirte, heraus in den weiten Kreis der Völkerwelt; die nationale Schranke, die das Gesetz um ihn gezogen hatte, fällt, der relative Partikularismus des alten Bundes wird zum weltumfassenden Universalismus, und die Verheißung des Heils wird zur Predigt von der vollbrachten Versöhnung, zum Evangelium von der Gnade Gottes in Christo. Und dieses Evangelium selbst, wie viel reicher und erfüllter ist es, als die alttestamentliche Heilsverkündigung! Es ist der ganze, volle, in Christo verwirklichte Heilsbestand, es ist die von Christo erworbene und in ihm für alle vorhandene gottmenschliche Gerechtigkeit, welche, in wirksame (geisterfüllte) Gnadenmittel gekleidet, der Menschheit entgegentritt, um sich ihren einzelnen Gliedern mitzuteilen und aus ihnen das Reich der neuen Menschheit zu bilden, auf welcher nicht mehr der Zorn, sondern die volle Liebe Gottes ruht.

Dieses durch die Versöhnung ermöglichte und begründete Verhalten Gottes gegen die Menschheit ermöglicht nun aber auch ein neues Verhalten der Menschheit gegen ihn. Denn das Zeugnis (des Geistes Christi)*) von der Versöhnung weckt, indem es an den Menschen herantritt, das schlummernde Gewissen und tröstet das erwachte mit göttlicher Kraft. Es ist eine laute thatsächliche Predigt beider, des Gerichts und der Gnade — der leidende und sterbende Christus ein Bild, an dem wie der Todesernst der Sünde und der Feuereifer des Zorns, so die barmherzige Liebe Gottes in hellen Zügen zu lesen ist; es überführt den, der es aufnimmt, seiner Todesschuld und läßt ihn in dem Gekreuzigten das Gericht über die eigene Sünde schauen; denn, wie Luther sagt, „an diesem blutigen Bilde sollen wir den Zorn Gottes erkennen, darein wir mit unsern Sünden gefallen, welcher so groß ist, daß ihn keine Kreatur hat mögen ertragen, noch Versöhnung erlangen, denn allein der Sohn Gottes durch sein Opfer und Sterben"; aber — und hiemit kommen wir auf den Anfang unserer Darlegung zurück — aber es zeigt dem Sünder zugleich, wie den tiefsten Bedürfnissen des Schuldbewußtseins durch die stellvertretende Leistung des Mittlers vollkommen genügt, dem unabweisbaren Verlangen des Gewissens nach einer Sühnung durch die große That der Weltversöhnung wirklich entsprochen ist. „Denn — um abermal mit Luther zu reden — es ist dies das allerlieblichste Trostbild, daran auch die Engel im Himmel ihre Lust haben, nämlich daß Christus nach seinem rechten Konterfei und Ebenbild ja kein Moses, sondern ein solcher Mittler

*) Vgl. die flgd. Abschn.

ist, der sich selbst gegeben hat nicht für unsere Verdienste, Heiligkeit und gutes Leben, sondern für unsere Sünde, und uns arme Sünder dadurch mit Gott versöhnet, Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erworben hat." So nimmt es dem Menschen das Hindernis hinweg, welches ihm (subjektiv) die Rückkehr zu Gott verwehrt, so befreit es ihn aus dem unheilvollen Zwiespalt, von dem er außerdem nicht loskommen kann, und ermutigt, ja zieht und drängt ihn, sich der Gnade Gottes in Christo zuzuwenden und sie im Glauben zu ergreifen, wodurch sie ihm zum persönlichen Besitze wird (Rechtfertigung)*). In diesem innern Vorgang kommt das Leiden und Sterben des Herrn auch auf den Einzelnen herüber, er gelangt (in der Buße und im Glauben) zur Gemeinschaft des Todes, aber auch der Auferstehung Christi; denn eben hier liegen zugleich die Wurzeln des neuen Lebens, des Liebeslebens mit Gott in Christo, welches die Sünde allmählich überwindet und in siegreichem Kampfe mit dem Tod und dem Teufel steht (Heiligung). — So erwirkt die Gnadenerweisung des versöhnten Gottes ein entsprechendes Verhalten des Menschen und macht es dem Einzelnen möglich, aus der Gemeinschaft der alten adamitischen, dem Zorn und dem Tode verfallenen Menschheit heraus in die Gemeinschaft Christi und damit in die, durch Ihn wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott einzutreten, in die neue Menschheit sich einpflanzen zu lassen, welche Eine Person mit Christo ist (Kirche), und welche in Ihm die Bürgschaft der künftigen Verherrlichung hat.

So lange die erlöste Menschheit auf dem Weg nach diesem Ziele begriffen ist, währt die Zeit der Gnade. Die ganze Weltzeit ist eine Gnadenzeit, und erst am Ende bricht der Zorn, dessen Suspension die Erlösung bewirkt hat, in seiner ganzen, schrecklichen Energie hervor und überliefert diejenigen rettungslos dem Verderben, welche die Gnade Christi beharrlich abgewiesen und verschmäht haben.

Dies alles konnte hier nur angedeutet und zwar nur sehr mangelhaft angedeutet werden, denn es vermittelt sich durch die Fortwirkung des zu Gott erhöheten Mittlers; aber erkennen läßt sich doch daraus die zentrale Bedeutung und die unendliche Tragweite der einmaligen Versöhnung. Es zeigt sich, daß sie, indem sie objektiv das Verhältnis Gottes zur sündigen Menschheit wiederherstellt, damit zugleich die (subjektive) Wiederherstellung des Verhältnisses der

---

*) Inwiefern auch dieses selbstthätige Ergreifen des Heils von der Gnade gewirkt ist, wird sich später zeigen.

Menschheit zu Gott ermöglicht hat, sie erweist sich als die wunderbare That göttlicher Liebe und Heiligkeit, welche eben damit, daß sie in Christo die Schuld der Welt genugthuend sühnt, zugleich die Besiegung der widergöttlichen Mächte der Sünde, des Todes und des Teufels, die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft mit Gott, ja die allseitige Vollendung des ewigen Schöpfungswillens über die Menschheit potentiell bewirkt.

Und nicht bloß über die Menschheit: die Harmonie des ganzen Universums, die durch den Fall des Menschen gestört worden ist, die ursprüngliche Einheit der Geisterwelt mit der Menschenwelt wird durch Christi Tod restaurirt; indem er sein Blut am Kreuz vergießt, versöhnt er alles, was im Himmel und auf Erden ist.

Obwohl scheinbar der kleinste und engste Punkt, ist also die Versöhnung doch der alles tragende und bedingende Zentralpunkt, wie auf der Linie der Heilsgeschichte so in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Christen, eine That, deren Wirkung wie in das Herz Gottes so in das Herz des Menschen dringt und Frieden zwischen Himmel und Erde stiftet.

Mit diesen Andeutungen sind wir jedoch bereits weit über den Kreis unserer nächsten Aufgabe hinausgeschritten, wir werden wieder zurückkehren müssen, um die subjektive Seite der Heilsvermittlung näher zu betrachten.

Schriftbeweis. Die alle Zeiten überragende Bedeutung der Versöhnung für Gott ist schon darin ausgesprochen, daß sie der Menschheit gilt §. 57, näher Hebr. 9, 12 αἰωνίαν λύτρωσιν εὑρόμενος; ihre rückwirkende Kraft Röm. 3, 25. 26. Hebr. 9, 15; der innere Grund davon 1 Pet. 1, 20. Eph. 1, 3 ff. Vgl. Bd. I, 294 f. 518. — Den Komplex aller ihrer Wirkungen finde ich in solchen Stellen wie 1 Kor. 1, 30. Kol. 2, 11. 12. 2 Kor. 5, 17. Röm. 6, 3 ff. Eph. 2, 4—6. „Wir sind in Christo mitgestorben, mitbegraben, mitauferstanden, mitverherrlicht", wo das, was sich faktisch allmählich und nicht ohne Vermittlung des Geistes Christi vollzieht, schon in der Einen Thatsache, in der es gründet, geschaut, Ursache und Wirkung, potentia und actus in Eins zusammengefaßt wird. —

Was den kirchlichen Konsensus betrifft, so haben wir schon Bd I bemerkt, daß man in der Kirche von jeher die Gnade Gottes, so weit sie sich über die Menschheit erstreckt, rückwärts und vorwärts durch Christum vermittelt weiß. Ich füge der Wichtigkeit dieser Anschauung wegen noch einige Stellen aus Luther hinzu; zunächst für die Beziehung der Versöhnung auf die Vergangenheit. Er sagt zu Ps. 51, 7: „Solch Abwaschen

der Sünde war ihnen (den Vätern des A. Test.'s) nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern in dem gebenedeieten Samen, auf welchen die Gläubigen warteten, verheißen und zugesagt. Denn es ist einerlei Vergebung der Sünden zu allen Zeiten gewesen: Christus ist gestern und heute und derselbe in alle Ewigkeit. Derhalben sind sie durch den Glauben an den zukünftigen Christus selig geworden, wir aber erlangen Vergebung der Sünden und ewiges Leben durch den Glauben an den Herrn Christum, der uns schon gegeben, für uns gestorben und nun in seiner Herrlichkeit sitzt". . . „Darum so einer fragen wollte, wie David um solche Besprengung des Blutes bitten könne, weil sie noch nicht geschehen? Darauf kann man leichtlich antworten: daß diese Besprengung, nämlich die Besprengung des Blutes Christi, allezeit in der Welt gewesen, durch welche die Gläubigen von ihren Sünden sind gereinigt, daß allein der Unterschied an der Zeit sei, daß sie auf die künftige Erlösung gehofft und sich ihrer getröstet haben, wir aber die, so bereits geschehen und vollbracht, im Glauben empfahen". . . „Durch solchen Glauben sind die Heiligen im A. Test. selig geworden, wie wir denn auch durch solchen Glauben selig werden, wiewohl wir es viel besser denn sie gehabt, daß wir das alles am Tage und hellem Licht haben und vollbracht sehen, hören es nicht allein im Worte, sondern empfahen es auch in den Sakramenten, beides der Taufe und des Herrn Nachtmahl", W. VII. 817. In noch umfassenderer Weise spricht Luther diesen Gedanken aus Bd. 8, 171 zu Phil. 2, 5 ff.: „Das alles that Christus, daß er dem Vater gehorsam würde; hier schleußt Paulus mit einem Wort den Himmel auf, daß wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen und schauen den unaussprechlichen gnädigen Willen der Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, daß wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, für uns (thun) sollte und nun gethan hat." Dazu die Predigt über Joh. 1, 16 ff.: „Es ist nicht genug an der Gnade, die Gott hat. Was hülfe es mir, so mir Gott günstig wäre und niemand wüßte es, denn die Engel im Himmel. Qui in sinu patris est, der hat es verdolmetscht, da es hervortritt, prediget, hilft jedermann, wie Jes. 60. Da erfahren wir, daß uns Gott gnädig ist, Gnade um Gnade gibt. Das ist nun das gewisse Zeichen, das uns versichert, daß Gott uns gnädig sei um des lieben Sohnes willen, der uns des Vaters Herz eröffnet. Das Evangelium ist von ihm gehöret und geprediget worden vor Gottes Angesicht, ehe der Welt Grund gelegt ward. Aber das alles wäre uns nicht nützlich gewesen, daß Christus von Ewigkeit vor Gott am Kreuz gehangen, wenn man uns das nicht hätte eröffnet durch's Wort und durch ein äußerlich Zeichen", Bd. 19, S. 366. Die unterstrichenen Worten drücken den Gedanken unsers §. auf's herrlichste aus.

Dabei ist jedoch unsere Meinung nicht, daß die Anschauung Gottes von der Welt durch alle Zeiten hindurch schlechthin dieselbe sei. Wie es ein Unterschied ist zwischen der Anschauung die er von dem Einzelnen vor und nach dessen Eintritt in das Christentum hat, ja von dem einzelnen Christen vor und nach der persönlichen Rechtfertigung desselben, so wird es auch einen Unterschied bedingen, ob Gott die Menschheit als die zu versöhnende oder als die versöhnte schaut, gleichwie es ein Unterschied ist, ob er die versöhnte als in Christo seiend (d. h. auf die Gemeinschaft mit Christo durch den Glauben eingegangen), oder als noch von ihm ferne und faktisch entfremdete sieht. Aber das alles widerspricht sich nicht, bestätigt vielmehr nur, daß sein Gesamtverhältnis zur Welt durch die von ihm gewollte und ihm ewig gegenwärtige Versöhnung bestimmt ist, hinwiederum aber je nach dem Verhalten der Menschheit zu ihr sich modifiziert. Sie ist in ihrer Totalität durch Christum Gegenstand der göttlichen Gnade geworden; aber diese zunächst noch über ihr schwebende Gnade senkt sich in sie hinein und teilt sich ihr in dem Maße mit, als sie, die Menschheit, ihrerseits auf die Gemeinschaft mit Christus eingeht. Hiernach bestimmt sich Gottes Anschauung von ihr. Es ist das dieselbe Bewegung, die auch jeder einzelne Christ an sich erfährt. Das Bedenken, das man etwa von der Unveränderlichkeit Gottes aus dagegen erheben könnte, wird sich durch die Erörterung in Bd. I, S. 514 ff. lösen.

Erst jetzt können wir daran gehen

Die geschichtliche Entwicklung des Dogma

im Zusammenhang darzustellen. Denn sie läßt sich nicht unter die bisherigen §§. stückweise verteilen.

Die alte Kirche. *)

Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung lag außerhalb der dogmenbildenden Thätigkeit der alten Kirche. Sie war so wenig als die von der Aneignung des Heils durch den Glauben Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden, daher denn beide Seiten des Werkes Christi in der ältern Zeit keinen symbolischen Ausdruck gefunden haben. Nicht als ob die Sache selbst dem Glauben der Kirche gefehlt hätte: die Erlösung und Versöhnung durch Christum bildete vielmehr von vorn herein den lebendigen Mittelpunkt desselben, die Grundlage des ganzen Christentums und die Grundvoraussetzung für alle andern Dogmen, wie wir denn bereits an der Lehre von Christi Person nachgewiesen haben, daß die Thatsache der Versöhnung die Basis der ganzen Entwicklung und insbesondere

*) Vgl. zum Nächsten Dogmengesch. 2. Aufl. Bd. I. S. 393 ff.

der Argumentation gegen gnostische und ebionitische Irrtümer, die stärkste Waffe der Kirche im Kampf mit Arianern, Apollinaristen, Nestorianern und Monophysiten war. Und auch dies nicht so, als ob man darüber nur erst ganz unbestimmte Vorstellungen gehabt hätte, sondern der Grundbegriff der Erlösung, als der Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, der Grundbegriff der Versöhnung als der Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und die kausale Beziehung beider auf Christi Tod und Auferstehung, das war bereits der ältesten Kirche ebenso klar als gewiß. Die von der apostolischen Verkündigung und von der Schrift bezeugte Thatsache, daß Christus für uns gestorben sei, daß seine Hingabe der Erwerbungsgrund unserer Seligkeit, sein Tod das Opfer für unsere Sünden, sein Blut das Lösegeld für unsere Seelen ist, — diese Thatsache tritt uns gerade bei den ältesten Zeugen, die noch jenseits der dogmengeschichtlichen Arbeit auf dem Standpunkt des unmittelbaren Glaubens stehen, in einer Stärke entgegen, wie wir sie späterhin nicht überall mehr wahrnehmen [wenn sie davon auch vielfach nur in Anlehnung an die Schriftausdrücke reden]. Sie bildet das Zentrum ihres Glaubenslebens. Ist es doch nach Clemens R. das Hauptkennzeichen und die notwendigste Beschäftigung des Christen: „stets Christi Tod vor Augen zu haben und zu schauen, wie teuer in Gottes Augen sein Blut ist, das, um unserer Sünden willen vergossen, der ganzen Welt die Bekehrung zu Gott ermöglicht hat", I. ad Cor. 7. Noch bestimmter faßt Barnabas die Bedeutung des Todes Christi für das gesamte Werk des Herrn: Der Zweck seiner Erscheinung ist die Vernichtung der Todesmacht, die Erneuerung der alten, die Schöpfung einer neuen Menschheit, das Mittel zur Erneuerung ist die Vergebung der Sünden — die Sündenvergebung aber die Frucht seines Todes (c. 5. 6). So eng hängt hier alles zusammen. Der Tod des Herrn wirkt beides, Sündenvergebung und Herzensreinigung c. 5: *εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ.* Und dieser Tod ist ein Opfertod, von den Propheten (Jes. 53, 7. Ps. 22) zuvorverkündigt, durch die beiden Böcke des jährlichen Sühnopfers vorgebildet c. 7; seine rechte volle Bedeutung aber erhält er dadurch, daß es der Tod des Sohnes Gottes, des Herrn und Richters über Lebende und Tote ist, zu dem der Vater im Anfang sprach: Lasset uns Menschen machen (5. 7). „Liebe also den, der dich erschaffen hat, preise den, der dich erkauft hat" (19). Bildet so dem Barnabas der Tod Christi die Hauptsache im Christentum, so kann es scheinen, als ob er bei Ignatius hinter der Person des Herrn ganz zurücktrete, denn sein Blick ist auf den lebendigen, gegenwärtigen Christus als auf das Haupt der Gemeinde gerichtet, in ihm erkennt und hat er den Quell des wahren und unsterblichen Lebens; aber das ist ihm Christus

doch gerade als der Gekreuzigte und Auferstandene. Darum widersetzt er sich mit solcher Energie den Doketen: „Stopfet eure Ohren zu, wenn euch jemand etwas sagt ohne Christus, der aus dem Geschlechte Davids, der aus Maria, der wahrhaft geboren ist, wahrhaftig gelitten hat unter Pontio Pilato, wahrhaftig gekreuzigt und gestorben, von den Toten erstanden ist. . . Hat er aber, wie etliche Gottlose sagen, nur zum Schein gelitten, wofür trage ich dann Bande, warum begehre ich mit den wilden Tieren zu kämpfen? bin ich dann nicht ein Lügner gegen den Herrn" (Trall. 9. 10). Der Tod des Herrn ists, an dem sich die Liebe in uns entzündet (Mag. 5). In diesen Tod versenkt sich Ignatius mit seiner ganzen Liebe; „meine Liebe ist gekreuzigt", ruft er aus, und in dieser Liebe geht er dem Märtyrertode entgegen (Rom. 7). So zentral wird auch von ihm die Bedeutung des Versöhnungstodes gefaßt — Am tiefsten aber von dem Verfasser des Briefs an Diognet; da heißt es cap 9: „Als das Maß unserer Ungerechtigkeit voll und offenbar geworden war, daß Strafe und Tod uns als Lohn erwartete, aber die Zeit kam, welche Gott vorausbestimmt hatte, seine Güte und Macht zu offenbaren, da haßte er nicht, stieß uns nicht weg, gedachte nicht des Bösen, sondern war langmütig, trug, ja nahm auf sich unsere Sünden, gab selbst den eigenen Sohn für uns hin zum Lösegeld, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anderes konnte unsere Sünden bedecken, als jenes Gerechtigkeit? in wem konnten wir Übelthäter und Gottlose gerechtfertigt werden, als allein in dem Sohne Gottes? O des süßen Tausches, o des unerforschlichen Waltens, o der unverhofften Wohlthat, daß die Ungerechtigkeit vieler in dem Einen Gerechten verborgen werde (*κρυβῇ*), die Gerechtigkeit des Einen aber viele Sünder rechtfertige. In ihm hat uns Gott den Retter gezeigt, der auch das rettungslos Verlorene zu retten vermag, nachdem uns die vorige Zeit des Unvermögens unserer Natur überführt." Wir wollen diese herrliche Stelle hier nicht als strikten Beweis für die satisfactio vicaria geltend machen, obwohl der Gedanke daran unverkennbar hindurchklingt: sie soll uns nur zum Beleg für die obige Aussage dienen, daß der christliche Glaube schon von vorn herein alle die wesentlichen Bestimmungen, um die es sich bei dem Werke Christi handelt, implizite in sich trug.

Aber Gegenstand kirchlicher Verhandlungen ist unser Dogma, wie bemerkt, in der alten Kirche nicht geworden. Dem Doketismus gegenüber genügte es, die Wahrheit des Leidens und Sterbens des Herrn zu bezeugen, und außerdem war keine Häresie aufgetreten, welche die Kirche hätte veranlassen müssen, den Inhalt ihres Glaubens nach dieser Seite hin zu entwickeln und symbolisch zu fixiren. Daher hat hier unser Dogma,

ohnerachtet seiner zentralen Bedeutung, doch keine solche Geschichte durchlebt, wie etwa das von der Person Christi, es ging nicht wie dieses in den Fluß der dialektischen Bewegung ein, um sich mit sich selbst zu vermitteln; aber ebendeshalb wurde es auch weder allseitig, noch zu voller Bestimmtheit durchgearbeitet. Es lag noch so weit außerhalb des Kreises der symbolisch bestimmten Lehren, deren Komplex die regula fidei bildet, daß die Frage: „warum das Wort Fleisch geworden sei und gelitten habe" von Irenäus geradezu unter die Probleme der theologischen Forschung (Haer. I, 10), ja noch von Gregor von Nazianz unter die Gegenstände gerechnet wird, über welche das Rechte zu treffen nützlich, aber auch das Irren gefahrlos sei (Or. XXXIII). Wir werden also im voraus darauf verzichten müssen, den Konsensus für unsere Darlegung aus der alten Kirche vollständig erheben zu können; denn so lange ein Moment des christlichen Glaubens noch außerhalb der dogmenbildenden Bewegung steht, ist der kirchliche Konsensus noch nicht bestimmt nachweisbar, weil noch nicht thetisch und antithetisch ausgesprochen.

Indessen will hiemit keineswegs gesagt sein, daß die Lehre von der Erlösung und Versöhnung nicht auch schon in der alten Kirche Gegenstand **theologischer Reflexion** gewesen sei; wir finden bei den VV. außer zahlreichen gelegentlichen Äußerungen Erörterungen über einzelne Seiten der Sache, wenngleich ohne innere Zusammenfassung des Ganzen, wir sehen sie allmählig dem Zentrum des Dogma, dem Geheimnis der Versöhnung, näher treten und wollen ihre Anschauung davon wenigstens den Grundzügen nach darstellen.

Der allgemeinste und alles umfassende Gedanke, von dem die namhaftesten VV. dabei ausgehen, ist der der Aufhebung des alten, durch den Fall entstandenen Zwiespaltes, der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Diese Idee begründen sie nicht so entschieden wie wir aus dem Schuldbewußtsein und Heilsbedürfnis des Menschen, sie nehmen ihren Standpunkt überhaupt mehr auf der objektiven, als auf der subjektiven Seite, in der Christologie, in der Person des Gottmenschen; in und mit dieser ist ihnen auch schon die Wiederherstellung gegeben: Indem sich der Logos die Menschheit aneignete, hat er das Getrennte wieder vereinigt, die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit verbunden; indem er menschliche Natur annahm, hat er das ganze Geschlecht assumiert, restituiert, in sich selbst aus der Gottentfremdung und Zersplitterung zusammengefaßt (recapitulavit); durch seine Menschwerdung hat er die Menschen vergottet (*ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος*). In seiner Person ist also die Wiedervereinigung der Gottheit und Menschheit, die neue Schöpfung vollzogen; prinzipiell, wesentlich ist sie in Ihm da, um von Ihm aus auf alle überzugehen. So lehren von Irenäus an bis auf Johannes von Damaskus und im Abend-

land bis auf Gregor d. Gr. die meisten VV., besonders diejenigen, welche das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur in Christo als reale Einheit fassen. Wir nennen nur Irenäus, Origenes, Hilarius, Athanasius. Vgl. Bd. I. S. 303. Dogmengesch. 2. A. I, S. 394 f. Namentlich die Gregore sprechen diese universale Bedeutung der Person Christi aus, z. B. der Nyssener: σῶμα δὲ αὐτοῦ πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ᾗ κατεμίχθη, der Nazianzener Or. XXX.

Wir sehen: in der Person des Gottmenschen war den VV. auch schon das ganze Werk der Wiederherstellung prinzipiell beschlossen. Aber diese universale Bedeutung seiner Person verschloß ihnen doch nicht den Blick auf die Vermittlungen, durch welche das in Ihm Gegebene der der Menschheit erst zu Teil werden sollte und konnte. Als solche nennen sie seine ganze Lebensthätigkeit, seinen Gehorsam, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, und diese Momente erhalten ihnen von jener Grundanschauung aus sämmtlich stellvertretende Bedeutung. „Weil Christus die leibhafte Einigung der Gottheit und der Menschheit ist, so gehört auch sein ganzes Thun der letztern an, es ist gewissermaßen ihr Thun, ihre Passion, ihre Geschichte, gleichwie unsre Geschichte die seinige ist". In den mannichfaltigsten Formen spricht sich dieser Gedanke bei den vorhin genannten VV. im Zusammenhang mit ihrer Lehre von dem Fall des Geschlechtes in Adam aus (Bd. I, S. 216 f). „Wie wir in dem ersten Adam Gott beleidigt haben, indem wir sein Gebot übertraten, so sind wir in dem zweiten versöhnt worden, indem wir gehorsam waren bis zum Tode", sagt Irenäus V, 16, 3 und Origenes zu Psalm 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen — dieser Ausruf des Herrn bildet unser Leiden ab; denn wir waren die vordem Verlassenen und Verschmähten, nunmehr aber sind wir wieder angenommen und gerettet durch die Leiden des über Leiden Erhabenen, indem dieser sich unsre Ohnmacht und Sünde aneignete." Ähnlich Athanasius c. Ar. 1, 47: „Da er gewaschen ward im Jordan, wurden wir in ihm und von ihm gewaschen", und de incarn. 20; besonders sind es auch hier die beiden Gregore, bei denen diese Anschauung durchschlägt. Gregor von Nyssa in der Orat. cat. 16: „Wie das Prinzip des Lebens von Einem auf das ganze menschliche Geschlecht überging, so auch das Prinzip der Auferstehung von Einem auf die ganze Menschheit; er hat γενικοτέρῳ τρόπῳ das Geistige mit dem Sinnlichen, die menschliche Natur mit der göttlichen verbunden." Vgl. c. 32. Noch tiefer Gregor v. Naz. Ep. ad Cled. I, 14: „Daß der Logos Fleisch ward, ist meines Erachtens gleichviel, als daß er Sünde und Fluch ward, nicht sich darein verwandelnd, sondern in dieser Weise unsre Übertretungen auf sich nehmend und unsre Krankheiten tragend." Or. XXX, 5: „Wie er (Christus) um meinetwillen ein Fluch genannt ward (Gal. 3, 13), weil er meinen Fluch löste, und Sünde

(2 Kor. 5, 21), weil er die Sünde der Welt hinwegnahm und statt des alten Adams ein neuer wurde, so macht er auch meinen Ungehorsam zu dem seinigen als das Haupt des ganzen Leibes" *).

Wie die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, so ist also den Kirchenlehrern auch die Idee der Vertretung unmittelbar mit der Person des Gottmenschen gegeben — beides sind die Angelpunkte, in denen sich ihre Gedanken über das Dogma bewegen, beides jedoch noch in einen sehr weiten Sinn.

Indessen blieben sie dabei nicht stehen. Wiederherstellung der Gemeinschaft schließt ein negatives und ein positives Moment in sich, sie enthält eine Doppelbeziehung einerseits auf die un- und widergöttlichen Mächte der Sünde, des Todes und des Teufels, denen die Menschheit verfallen ist, andrerseits auf Gott, mit dem Christus sie versöhnt hat, zu dem sie wiedergebracht ist. Auf diese Momente, die von Anfang Inhalt der christlichen Glaubenserfahrung waren, richtete sich die Reflexion der VV.; sie faßten dieselben zunächst als einzelne, und daraus ergaben sich zwei oder eigentlich drei Gesichtspunkte: Erlösung, Versöhnung, Erneuerung, von denen jedes an Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen seine Kausalität hat.

Vor allem tritt das Moment der Erlösung hervor und hier wieder zuerst die Erlösung von der Macht des Teufels, von den dunkeln Gewalten des Argen, dann infolge davon: die Erlösung vom Tode und von der Sünde. Dies die innere Reihenfolge, wie sie die VV. denken: Wie durch den Teufel Sünde und Tod in die Welt gekommen ist, so besteht die Erlösung wesentlich in der Überwindung desselben; und diese Betonung des Sieges über den Argen lag der Christenheit jener Tage um so näher, als sie unmittelbar aus dem Heidentum heraus, in welchem das Reich der Finsternis seine feste Stätte hat, in das Reich Jesu Christi, das Reich des Lichtes und der Freiheit versetzt worden war. (Vgl. Bd. I. S. 202). Neben dieser Vorstellung geht dann bei den VV. immer auch die von einer Versöhnung mit Gott her, nur daß sie weniger als jene entwickelt erscheint, woraus jedoch keineswegs folgt, daß sie dem Glauben der alten Kirche von geringerer Bedeutung gewesen sei. Und dazu kommt endlich noch der Gedanke einer neuen Schöpfung, der Mitteilung eines neuen Lebens durch Christum, welches von ihm aus in die Glieder sich ergießt. — Jedes dieser drei Momente wird dann in die engste Beziehung zu dem Leben, Leiden und Sterben Christi gesetzt. Sein Gehorsam ist das Mittel zur Überwindung des Teufels, sein Tod das Lösegeld für die Befreiung aus der Haft des Teufels; beide, sein Leidensgehorsam und sein Tod, sind aber zugleich das Opfer, wodurch die

*) Ullmann: Gregor v. Naz. 2. A. S. 313 f.

Versöhnung gestiftet, die Sündenvergebung erworben wurde; und ebenso ist sein Tod auch der Tod unsres Todes, der Grund unsres neuen Lebens; — nur fällt diese letztere Bestimmung teils mit der Erlösung vom Teufel zusammen, teils wird sie erst durch Hinzunahme der Auferstehung begründet und reicht insofern über den Kreis, mit dem wir es hier zu thun haben, hinaus, weshalb wir uns vorzugsweise auf die beiden ersten Punkte: Erlösung und Versöhnung beschränken.

Beide finden wir in der That auch bei allen namhaften Kirchenlehrern vom dritten bis zum achten Jahrhundert, aber sie stehen bei ihnen noch unvermittelt, unverbunden nebeneinander, oder fließen fast unmerklich ineinander über, — ein deutliches Zeichen, daß sich die dogmenbildende Thätigkeit noch nicht auf diese Lehre geworfen hat.

Als der Grund, warum Gott seinen Sohn zur Erlösung und Versöhnung dahingegeben hat, wird einstimmig seine freie, erbarmende Liebe gepriesen; aber aus der Liebe erklärt es sich noch nicht, warum er gerade diesen Weg einschlug. Die Frage nach diesem „warum"? lag zu nahe, war zu sehr in dem Interesse des Glaubens, als daß sie nicht auch schon in diesem Stadium hätte auftreten sollen; sie mußte, einmal aufgeworfen, das Dogma in den Fluß der Bewegung bringen. Die Antwort darauf fanden die Kirchenlehrer teils in der göttlichen Weisheit, teils und vornehmlich in der Gerechtigkeit Gottes. Damit standen sie an der Schwelle des Mysteriums. Aber sie verwandten den Begriff der Gerechtigkeit zunächst nur zur Erklärung der Erlösung vom Teufel durch den Tod des Herrn: „es geziemte Gott, statt dem Argen die Herrschaft über die Menschheit mit Gewalt zu entreißen, den Rechtsweg gegen ihn einzuschlagen", in diesem Gedanken fanden sie die Lösung des Rätsels, und trieben ihn bis auf eine Spitze fort, auf der er sich zuletzt überschlagen mußte. Auf die Versöhnung, auf das unmittelbare Verhältnis des Todes Christi zu Gott, wandten sie den Begriff der Gerechtigkeit seltner an; auch war ihnen die Gerechtigkeit selbst mehr die ordnende, das Recht verwaltende, als die vergeltende, die Sünde richtende und strafende, sie faßten sie mehr in ihrer Beziehung nach außen, als im Verhältnis zu der absoluten Heiligkeit Gottes, — und so kamen sie nicht dazu, sie energisch für die Versöhnung geltend zu machen und mit dem Begriff der Stellvertretung zusammenzuschließen. Auch fehlten dazu noch mehrere Faktoren. Es mußte erst die Christologie vollständiger durchgebildet, es mußte insbesondre das Wesen des Gesetzes und das Wesen der Sünde und Schuld tiefer entwickelt sein, wenn das Geheimnis der Versöhnung begriffen werden sollte, dessen Verständnis endlich auch dadurch erschwert wurde, daß die Jesajanische Grundstelle in den LXX keinen ganz entsprechenden Ausdruck gefunden hatte. Dennoch liegen genug einzelne Äußerungen besonders aus der spätern Zeit vor, die wenigstens die Elemente zu einer vollständigen

Versöhnungstheorie enthalten. So viel im allgemeinen über den Stand unsres Dogma in der alten Kirche der ersten sechs Jahrhunderte *).

Wir haben nunmehr das Gesagte an den Aussprüchen der Kirchenlehrer aus dieser Periode näher nachzuweisen, wobei wir uns jedoch auf die bedeutendsten Autoritäten beschränken.

Justin der Märtyrer gibt den Zweck der Erlösung Christi im allgemeinen so an: „Er ist um unsertwillen Mensch geworden, um sich unserer Leiden teilhaftig zu machen und Heilung zu bringen" Apol. II, 13, „um dem Ungehorsam, der durch die List der Schlange in die Welt gekommen war, ein Ende zu machen" Dial. c. Tr. 100, „um durch sein Sterben und Auferstehen den Tod zu besiegen" Ap. I, 63. Justin ist der erste, der der Überwindung des Satan und seiner Dämonen durch den Tod Jesu ausdrücklich gedenkt: „Das Schlangenbild in der Wüste war der Typus der Schlange, die durch den Gekreuzigten ihren Tod finden sollte; die Mächte und Gewalten sind durch Christi Leiden völlig darniedergeschlagen" Dial. 91. 41; „die Dämonen zittern vor seinem Namen" — aber er läßt sich noch auf keine nähere Erklärung darüber ein. Daneben leitet er, wie die apost. VV., von dem Tode Christi, den auch er als Opfer (*προςφορά*) bezeichnet, die Sündenvergebung, die Reinigung und die Errettung vom Tode her, Dial. 111, jedoch auch dies ohne weitere Begründung. Doch drängt sich ihm dabei schon der Gedanke an ein stellvertretendes Leiden des Herrn, oder vielmehr die Schwierigkeit dieses Gedankens auf. Denn gelöst hat er sie nicht. Die Galaterstelle 3, 13: Christus hat uns erlöset von dem Fluch des Gesetzes *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* führt ihn darauf, Dial. 89 ff. Diese Schriftaussage steht ihm fest; er versteht auch ihren Zusammenhang wohl: „Denn", sagt er (c. 95), „alles Geschlecht der Menschen wird nach dem Gesetze Mosis als dem Fluch unterworfen befunden; denn verflucht heißt jeder, der nicht bleibt in dem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, darnach zu

*) [Allerdings bleibt es eine für uns auffallende Erscheinung, daß gerade diese Grundlehre des Christentums in jener Zeit nicht eine eingehendere und durchgeführtere Behandlung erfahren und demnach auch nicht die Würdigung gefunden hat, die sie unbedingt fordert. Es läßt sich das mit H. Schmidt (Theol. Realencyklopädie Bd. XVI. S. 379) nur daraus erklären, daß der alten Kirche die Erkenntnis der Sünde als Schuld fehlte, daß ihr die Sünde wesentlich nur als Macht zum Bewußtsein gekommen war. Wenn nun auch im Orient und Occident nicht durchweg dieselben Anschauungen herrschten, so richtete man dabei doch jedenfalls sein Augenmerk nur auf die Art, wie der Geist von dieser auf ihm lastenden Macht befreit wurde — warum es abgesehen davon noch einer Sühne für die Sünde bedürfe, trat nicht mit dem vollen Nachdruck in's Bewußtsein, den die Frage durch den Begriff der Sündenschuld gewinnt. Vgl. auch Dogmengeschichte. 2. Aufl. I S. 111 ff.]

thun, und keiner hat genau alles gethan"... „Christus aber als der schlechthin Sündlose war nicht persönlich von Gott verflucht, sondern die Juden waren es, die den Fluch des Gesetzes auf ihn brachten, indem sie ihn verfluchten, schmähten, dem Tode überlieferten (94. 96). Es sage aber ja keiner von Euch: Wenn der Vater wollte, daß er dies (den Fluch aller) leide, damit durch seine Wunde dem Menschengeschlechte Heilung würde, so haben wir ja nichts Unrechtes gethan! Es war eure Frevelthat!" ... Justin sagt also allerdings nicht geradezu, daß sich in dem Kreuzestode Christi ein göttliches Strafgericht an Christo vollzogen habe, aber auch nicht blos, daß er durch die Hände der Übelthäter den Fluch erlitten habe, sondern er bleibt dabei, daß dies Gottes Ratschluß und Wille gewesen, daß es zur Sühnung unsrer Sünde geschehen sei, und daß Israel, ohne es selbst zu wollen, jenen göttlichen Willen und also den Fluch des Gesetzes durch seinen Frevel an ihm vollzogen habe. Es ist also doch der Gedanke eines stellvertretenden Leidens, der hier anklingt, nur daß er noch nicht entwickelt ist *). Er findet sich auch noch in einer andern Stelle, die früher dem Justin zugeschrieben wurde, aber erweislich einer spätern Zeit angehört, in der Schrift Expositio rectae fidei (ed Otto) c. 10, die wir gleich hieher setzen: „Da der Logos sich bewußt war, daß sein eigenes Gebilde einer Umbildung bedurfte und daß die Schuld (χρέος) der Strafe welche Adam durch seine Übertretung verwirkt hatte, zu erstatten sei, so stieg er in solchem Bewußtsein, ohne den Himmel zu verlassen, zu uns hernieder, und wiefern er Mensch ist, wandelt er untadelig und nimmt freiwilligen Tod auf sich, indem er einerseits durch seinen schlechthin heiligen Wandel die Übertretung tilgt (ἀφανίζων), andrerseits durch den unverdienten Tod die Schuld aufhebt (τὸ ὀφειλόμενον καταργῶν, andere Lesart: τὸν ὀφειλόμενον scil. θάνατον); als Gott aber richtet er das Aufgelöste (die in den Tod dahingegebene Leiblichkeit) wieder auf und macht dem Tode selber ganz und gar ein Ende". Also obedientia activa et passiva. —

Tiefer als Justin geht Irenäus. Sein Grundgedanke, zusammenhängend mit der vorhin bezeichneten christologischen Anschauung, ist der: „Wie Christus seiner Person nach die zentrale Zusammenfassung des Göttlichen und Menschlichen (des Geistes, der Seele und des Leibes) und insofern die realisierte Idee des Menschen ist, so ist auch sein ganzes Leben die Darstellung dieser Idee, der Idee der Gottesebenbildlichkeit, die leib-

*) [Noch weiter geht v. Engelhardt, wenn er sagt (Das Christentum Justins des M. 1878. S. 301): „Trotz der zahlreichen Aussagen über die erlösende Wirkung des Todes Christi begegnen wir nirgends einer lehrhaften Auseinandersetzung." Ja er erklärt es für ganz unberechtigt, dem Justin eine Lehre von der versöhnenden Wirkung des Todes Christi beizumessen, er spricht ihm eine richtige Vorstellung von der Erlösung und Versöhnung ab.]

haftige Erscheinung des vollkommenen Menschen. Seine Menschwerdung würde daher auch ohne den Eintritt der Sünde erfolgt sein, weil das Gottesbild im ersten Adam noch nicht vollständig verwirklicht war, vgl. Haer. III, 16, 6. V, 1, 2. „Der Logos mußte werden, was wir sind, damit wir würden, was er ist" — dies gilt nach Irenäus auch ganz abgesehen vom Sündenfalle. Nun aber handelt es sich um die Errettung und Wiederherstellung eines gefallenen Geschlechts; deshalb mußte der Menschgewordne in alle Zuständlichkeiten des durch die Sünde bedingten Menschenlebens, durch alle Stufen des menschlichen Daseins hindurch, in das Leiden, in den Kampf mit der Versuchung und mit dem Argen eingehen, selbst in die Gemeinschaft unsres Todes mußte er eintreten, um auf jeder Stufe das Gottesbild darzustellen, jedes Lebensalter zu heiligen, um den alten Kampf mitdurchzukämpfen, das Leiden mitzuleiden, Sünde und Tod in der Menschheit zu überwinden und ihr das Leben wiederzugeben. Omnia recapitulans recapitulatus est. Factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse, quod est ipse, V. praef. Vgl. III, 18, 7. V, 23, 2. Er rekapitulierte in sich die ganze Geschichte des Geschlechtes, stellte also der abnorm gewordenen Entwicklung desselben eine wahrhaft normale, dem Ungehorsam desselben einen vollkommenen, in Versuchung und Kampf bewährten Gehorsam entgegen und restaurierte so die Menschheit aus dem Verfall zur Gemeinschaft mit Gott, womit er sie Gott wohlgefällig machte und ihr zugleich die Quelle eines neuen geistlichen, unvergänglichen Lebens eröffnete *). — In diesem Gesamtgehorsam des Herrn von der Menschwerdung bis zum Tode sind nun auch schon die beiden Momente enthalten, durch welche sich die Wiederherstellung vermittelt: Die Erlösung vom Teufel und die Versöhnung mit Gott. Obwohl beide in seiner Darstellung in einander überfließen, unterscheidet sie Irenäus doch auch von einander.

Die Erlösung. Durch die Verführung zum Abfall hatte der Teufel den Menschen in seine Gewalt gebracht. Wohl hätte nun auch er selbst, der Verführte, durch eine freie That diesen seinen Ungehorsam wieder zurücknehmen (solvere, replasmare), so dem Teufel die Macht über sich entziehen, und Gotte sich zum Eigentume ergeben sollen; aber weil der Mensch, als der Gefangene, das nicht vermochte, wurde der Logos Mensch und trat als Mensch für die Menschen ein (III, 18, 2. 6. V, 21, 1. 3). Er nahm den Kampf mit dem Teufel auf, indem er sich der Versuchung desselben unterstellte und überwand ihn darin durch das Wort Gottes, im

*) III. 18, 1: Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus.

Gehorsam dagegen (V, 21, 2). Indem Christus auf diese Weise den Kampf mit dem Teufel rekapitulierte, hat er als Mensch nicht nur den vollkommenen Gehorsam gegen Gott bewiesen und den Angriff des Versuchers siegreich abgewiesen, sondern diesen selbst als den Abtrünnigen, Ungerechten und Überwundenen erwiesen, dargestellt, mithin die Übertretung auf ihren Urheber zurückgeworfen, und eben dies ist die rechtmäßige Besiegung des Teufels; als Logos aber (als Gott) hat er ihn dauernd gebunden, die von ihm gefangen gehaltenen Menschen aus seiner Gewalt befreit und sich auf dem Wege freier Überführung, geistiger Überredung (secundam suadelam V, 1, 1) sein Eigentum gütig (benigne) wieder angeeignet. Beides, die Besiegung des Teufels und die Befreiung von ihm, was Irenäus auch als ein Gebundenwerden desselben bezeichnet, geschieht also nicht dadurch, daß dem Teufel sein Recht würde — denn er hat nach Irenäus kein Recht an den Menschen: injuste dominabatur nobis, sondern es wird die Unrechtmäßigkeit seiner angemaßten Herrschaft faktisch dargethan; er verliert auch den Schein eines Rechtsanspruchs an die Menschheit, weil nun dem Ungehorsam des ersten Adams, der das ganze Geschlecht in die Gewalt des Teufels gebracht hat, der Gehorsam des zweiten Adams entgegensteht, der wie jener (das ist das verbindende Mittelglied) dem ganzen Geschlechte angehört. Dies ist der Sinn des Irenäus in den angeführten Stellen. — Er bleibt indessen nicht dabei stehen, sondern nimmt auch den Tod des Erlösers, als die Spitze seines Gehorsams mit herein: „Christus hat uns durch sein Blut aus der Gefangenschaft losgekauft", sanguine suo nos redemit (V, 1, 1. V, 2, 1). Daß dieses Lösegeld dem Teufel bezahlt worden sei, sagt Irenäus nicht, scheint auch mit seiner ganzen Darstellung nicht wohl vereinbar; aber, setzt er häufig hinzu, die Loskaufung aus der Gefangenschaft des Teufels war zugleich die Erlösung von dem Tode, die Zerstörung des Todes; per passionem mortem destruxit, weil der Ungehorsam, in den uns der Arge verflochten hatte, eo ipso das Wesen des Todes ist (inobedientia est mors), der Verlust des wahren Lebens, der Gemeinschaft mit Gott *). Offenbar fehlen hier mehrere Mittelglieder, die sich nur durch Kombination ergänzen lassen, indessen der Hauptgedanke, auf den Irenäus immer wieder zurückkommt, ist der, daß in der Erlösung vom Teufel beides, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes sich erwiesen habe: juste et benigne hat der Herr sein Eigentum zurückgenommen, quantum attinet quidem ad apostasian, juste suo sanguine redimens nos ab ea, quantum autem ad nos, qui redemti sumus, benigne **).

*) Vgl. III. 18, 7. III. 23, 7. V. 10, 2. V. 23, 1. 2. V. 27, 2: χωρισμὸς τοῦ θεοῦ θάνατος.

**) V. 2, 1. Vgl. V. 21, 3: Et captivus quidem ductus est juste is,

Derselbe Gehorsam, durch den uns Christus von Teufel und Tod erlöst hat, war nun nach Irenäus zugleich das Mittel zu unserer Versöhnung mit Gott. Und dies ist nur die andere Seite desselben Vorgangs. Die Hingabe des Menschen an den Willen des Teufels war eo ipso Ungehorsam gegen Gott, Feindschaft wider Gott, Verschuldung an Gott (Deum offendimus, inimici Dei facti sumus, debitores Dei, mortis rei); diese Verhaftung unter die Schuld forderte eine Lösung, eine solutio. Die Aufhebung aber geschah durch jenen Gehorsam des Herrn, insofern als derselbe zugleich Leidensgehorsam, Hingabe in den Tod, Opfer ist (θυσία). „Durch seinen Gehorsam am Holz hat uns Christus mit dem Vater versöhnt und uns die Vergebung der Sünden erworben": Christus — pro nobis mortuus est, et sanguine suo redemit nos Röm. 5, 6—9; per passionem reconciliavit nos Deo, III, 16, 9. Dieser Leidensgehorsam bis zum Tode tritt als das andere Gegenbild dem am Holz begangenen Ungehorsam entgegen und hebt unsere Verschuldung an Gott auf, gleichwie uns jener zu Schuldnern Gottes gemacht hat, V, 17, 3. Wie jener so hat auch dieser die Bedeutung einer Gesamtthat der Menschheit. V, 16, 3. Der Grund aber dieser universalen Bedeutung des Todes Christi liegt in seiner Person, vermöge deren er als Gottmensch mit der Menschheit in realer Gemeinschaft steht, in der Identität seines Fleisches mit dem unsern. V, 14, 3. Auf dieser in seiner Person gegebenen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen beruht es nach Irenäus, daß Christi Leidensgehorsam uns angehört (vgl. III, 18, 7. V, 16, 2), und das ist die Form, in der sich bei ihm die Idee der Stellvertretung ausspricht, ob er gleich das Wort nicht hat. — Dabei sagt Irenäus zwar nicht, daß Christus der Strafgerechtigkeit Gottes genuggethan, auch nicht ausdrücklich, daß er Gott mit uns versöhnt habe; aber das sagt er doch: „daß wir Gottes Feinde und Schuldner waren (III, 18), und daß Christus in seinem hohepriesterlichen Werke das Gesetz erfüllte, indem er für die Menschen Gott versöhnte (propitians pro nobis Deum) und die Aussätzigen reinigte, die Schwachen heilte und selbst starb, damit der in Verbannung befindliche Mensch aus der Verdammnis herauskäme und furchtlos zu seinem Erbe zurückkehrte" IV, 8, 2, vgl. III, 18, 7. Seine Gesamtanschauung aber faßt Irenäus in den Worten zusammen: „Deswegen hat uns der Herr in den letzten Zeiten wieder in Freundschaftsverhältnis gebracht durch seine Menschwerdung, Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, indem er einerseits für uns den Vater versöhnte, gegen den wir gesündigt hatten und un-

---

qui hominem injuste captivum duxerat, qui autem ante captivus fuerat homo extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam Dei patris.

fern Ungehorsam gut machte, andrerseits uns die Bekehrung zu unserem Schöpfer und die Untergebung unter ihn schenkte, V, 17, 1, womit doch offenbar — besonders im Zusammenhalt mit dem Vorigen — die stellvertretende Genugthuung angedeutet ist; und wenn Irenäus nun im Blick auf die Gnostiker hinzusetzt: „Wenn es nicht derselbe wäre, an dem wir im Anfang gesündigt haben und der am Ende die Vergebung der Sünden schenkt, so wäre Er weder gütig noch gerecht" (nec bonus nec justus), — so stellt er die Versöhnung unter denselben Gesichtspunkt wie die Erlösung: er betrachtet auch sie als Erweisung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit.

So reich ist Irenäus, so großartig seine Grundanschauung und so vielseitig ihre Ausführung: prototypisch für die ganze Zukunft der Kirche.

An ihn reiht sich Origenes an, dessen Theorie freilich mit eigentümlichen philosophischen Elementen versetzt ist. Er nimmt zunächst die Lehre des Irenäus von der Erlösung auf und bildet sie zu einer dem Teufel widerfahrenen Täuschung aus. Auch nach ihm hat der Teufel durch die Verführung die Menschen in seine Gewalt bekommen, damit aber ein gewisses Recht an sie erlangt, ein Recht wie das des Herrn an den Sklaven, des Siegers über den Kriegsgefangenen *). Aus dieser Vergewaltigung unter die Macht des Teufels, die zugleich die Macht des Todes und der Sünde ist — denn der Teufel ist auch nach Origenes das Prinzip des Todes, der Tod aber der geistliche, die Scheidung von Gott, die Privation des wahren Lebens und insofern mit der Sünde wesentlich dasselbe **) — von dieser Vergewaltigung also sollte der Mensch nach Gottes Liebeswillen erlöst werden; es bedurfte aber dazu eines Kaufpreises, eines Lösegeldes. Als solches hatte der Teufel das Blut, näher die Seele Jesu, als das Wertvollste, was es gab, gefordert (poposcit pretium nostrum, sanguinem Christi) und Gott hatte sie ihm aus Liebe zu uns hingegeben, oder, wie Orig. auch sagt, Jesus selbst, näher der Logos in ihm, gab das Blut, die Seele Jesu, dem Teufel hin, der ihn hinwiederum durch die Hände der Juden dem Tode überlieferte, um ihn so in seine, in des Todes Gewalt zu bringen. Aber ebendamit betrog er sich selbst. Denn er sah nicht, daß er keineswegs im Stande sei, diesen Stärkeren festzuhalten, er kannte auch den verborgenen Rat der göttlichen Weisheit nicht, daß gerade der Tod dieses Gerechten seinen eigenen Sturz herbeiführen sollte. So starb zwar Jesus am Kreuz; aber ebendamit war das Prinzip des Lebens in den Bereich des Todes eingetreten, der Fürst des Todes konnte die vom Licht und Leben des Logos durchdrungene Seele

*) c. Cels. 1, 30. Homil. in Exod. VI, 9.

**) in Matth. XIII, 9. Hom. in Genes. XV, 2: Vides ergo et ipsam mortem in peccato posuisse, ff.

Jesu nicht festhalten, er mußte sie ungehindert in's Leben zurückziehen lassen, ja er wurde von diesem selbst überwunden, seine und seiner Dämonen Macht gebrochen und insoweit zerstört, daß alle, die dem Erlöser folgen wollen, in die Freiheit ausgehen können *). — Hiernach wird also die Seele Jesu dem Teufel zum Lösegeld gegeben (ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, οὐ τῷ θεῷ, τῷ πονηρῷ οὖν); der Vorgang selbst ist ein Tausch, — Jesu Seele für der Menschen Seelen, daher ἀντάλλαγμα **); der Zweck: die Loskaufung vom Teufel. So weit ist die Theorie klar; aber sobald man sie näher besieht, deckt sich ihre Inkonsequenz auf. Zunächst ist offenbar der Sinn der: der Teufel soll sein Recht an die Menschen dadurch verlieren, daß er es an dem Heiligen in Anwendung bringt; durch dieses Unrecht verwirkt er sein Recht. Insofern scheint die Erlösung in der Liebe und Gerechtigkeit Gottes zu gründen; allein die Gerechtigkeit tritt in der nähern Entwicklung bei Origenes ganz zurück. Die Heilsveranstaltung Gottes besteht vornehmlich darin, daß sie den Teufel zu diesem Unrecht verleitete oder doch veranlaßte. Während man nun dabei glauben sollte, es bliebe hiernach für die Beziehung des Todes Christi auf das Verhältnis Gottes zur Welt kein Raum mehr übrig, redet Origenes doch von einer Sühnung im striktesten Sinne, nicht blos als Versöhnung der Welt mit Gott, sondern als Aufhebung der gegenseitigen Feindschaft, als Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, wie er auch sonst sagt, Hom. in Lev. IX, 10: Tu, qui ad Christum venisti, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri; Hom. a. a. O. IX, 5: von Christi Tod und Höllenfahrt: hic est verus dies propitiationis, cum propitiatus est Deus hominibus; und in Rom. V, 12: Christus occidit inimicitiam in carne sua — et ita demum resoluta inimicitia in sua carne reconciliavit per sanguinem suum homines Deo, non duntaxat, qui inviolatum reconciliationis foedus custodiunt. Igitur mors ejus mortem inimicitiae dedit ei, quae inter nos et Deum, et reconciliationis initium. Vgl. zu Röm. 3, 23. Wie Origenes dies meint, erklärt sich näher aus seiner allerdings nur andeutungsweise entwickelten Lehre vom Opfer. Sie ist diese: Es liegt im Wesen Gottes, daß er die Sünde nicht in der Welt bestehen lassen kann. Er will sie aufheben, und dies geschieht zunächst durch die Strafe, die aber ihren letzten Grund in der Güte Gottes und die Rettung des Sünders zum Zweck hat ***). Die Strafe

*) ad Rom. II, 13. in Matth. XIII, 8. 8. XVI, 8. XXXV, 75. — Analogien aus der Geschichte c. Cels. 1, 31. in Joh. VI, 35–37. S. meine Monographie über Origenes S. 223.

**) Exhort. ad. Mart. 12. de orat. 28.

***) Denn Or. kennt den strengen Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes nicht. Sie ist ihm nur eine andere Form der Liebeserweisung. S. meine Monogr. S. 108.

sühnt und tilgt die Sünde; sie ist sühnende Büßung. Mit dem Vollzug des vom Gesetz geforderten Todes eines Sünders ist auch seine Sünde abgethan; sie wird im jenseitigen Leben nicht abermals gestraft, Hom. in Lev. XI, 2: consumta est criminis poena. Ohne Büßung keine Erlassung. An die Stelle der Strafen tritt nun nach göttlicher Anordnung (im A. Test.) das Opfer. Es wird für die Sünde, pro peccato dargebracht, es hat dieselbe Wirkung wie die Strafe, es nimmt die Schuld sammt der Strafe hinweg; es sühnt und tilgt, verzehrt die Sünde, Hom. in Num. X, 2: Hostia cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum pro quibus jugulatur peccata purgentur — remittantur; ad expiandum populum; peccata absumit. Ebenso in Levit. III, u. ad Rom. III, 8: absque sanguinis effusione non fit remissio. Schon die alttestamentlichen Opfer hatten diese Wirkung, obwohl nur für einzelne Übertretungen und nur verheißungsweise; selbst das Blut der Gerechten, der Märtyrer, meint Origenes, wirkt in kleineren Kreisen versöhnend*); allein zur Sühnung für die Gesamtsünde der Welt bedurfte es eines andern, bessern Opfers, auf welches alle früheren weissagend hindeuteten. Erforderlich war dazu einmal: die völlige, fleckenlose Reinheit des Opfers, sodann die Aufsichnahme der Sünde der ganzen Menschheit, endlich die Hingabe in den Tod**). Dieses wahre Opfer darzubringen, mußte Christus Mensch werden (si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri) und er vermochte es auch allein. In Joh. XXVIII, 14: „Für das Volk ist dieser Mensch gestorben, das reinste aller Wesen, als welcher unsere Sünden und Schwachheiten auf sich genommen, da er die Macht hatte, alle Sünden der ganzen Welt durch Selbstübernahme zu lösen, zu tilgen und verschwinden zu machen, weil er selber der Sündlose war, und in diesem Sinne, meine ich, sagt Paulus 2 Kor. 5, 21: Gott hat den u. s. w. Er hat ihn zur Sünde gemacht, ohne daß er selber ein Sünder war, dadurch, daß der Sündlose die Sünden aller auf sich nahm und, wenn man so kühn sein darf zu sagen, noch mehr als die Apostel ein Auswurf der Welt und ein Fegopfer wurde." Hom. in Cant. III, 77: Factus est pro nobis peccatum et maledictum. — „So mit unsern Sünden beladen hat er sich Gotte zum Opfer dargebracht, und durch dieses sein Selbstopfer Gott versöhnt und uns die Vergebung der Sünden erworben". —

Die Versöhnung durch Christi Tod hat also nach Origenes ihren Grund in der freien Liebe des Vaters und des Sohnes zu der mit Sünde

---

Hom. in Ezech. 1: Si non esset utile conversioni peccantium, adhibere tormenta peccantibus, nunquam misericors et benignus Deus poenis scelera puniret.

*) Hom. in Num. XXIV, 1. c. Cels. 1, 31. in Joh. XXIV, 14.

**) Hom. in Lev. I—III.

und Schuld behafteten Menschheit; sie war notwendig, wenn diese nicht verloren gehen sollte, weil ohne Opfer keine Sühnung, ohne Sühnung keine Vergebung, d. h. Straferlassung. Das Opfer tritt an die Stelle des Sünders, dessen Sünde ihm auf's Haupt gelegt wird. Aber allerdings ist es keine der göttlichen Strafgerechtigkeit um ihrer selbst willen geleistete Satisfaktion; diesen Begriff kennt Origenes nicht, weil ihm alle Strafen, auch die ewigen (d. h. in Hypothesi ewigen) Besserungsmittel sind. — Dennoch fällt dem Orig. diese ganze Heilsveranstaltung immer zugleich unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit, in dem Sinne nämlich, wie er das Wort faßt, der vergeltenden, das Gesetz der sittlichen Weltordnung verwaltenden Offenbarungsform der Güte. Denn daß Gott die Strafe nicht erläßt ohne Sühnung und Opfer, das hat nach der ganzen Lehre des Origenes seinen Grund doch nicht allein in der Liebe als solcher, sondern gerade in jener Gerechtigkeit, welche mit der Sünde die Strafe (als Heilmittel) unzertrennlich verknüpft; und das spricht er selbst auch ganz entschieden aus. Er sagt: „Wenn der Erlöser betete, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, so war sein Wunsch, die Bitterkeit desselben gar nicht kosten zu müssen, so es anders die göttliche Gerechtigkeit gestatte (si tamen possibile esset, quantum ad justitiam Dei). Denn das Wort, „wenn es möglich ist", bezieht sich nicht blos auf die Macht, sondern auf die Gerechtigkeit des Vaters; denn freilich der Macht Gottes an sich sei alles möglich, es sei gerecht oder ungerecht, für die Gerechtigkeit dessen aber, der nicht nur der Mächtige, sondern auch der Gerechte ist, ist nicht alles möglich, sed ea sola quae justa sunt. War es aber (vermöge dieser Gerechtigkeit) nicht möglich, daß der Leidenskelch an ihm (ganz) vorübergehe, so wollte er ihn zeitweilig lieber trinken, damit das ganze Menschengeschlecht von ihm verschont bliebe, als gegen den Willen des Vaters thun". Weiter läßt sich hier Orig. nicht ein; man sieht aber klar, daß er den Grund, warum Gott gerade diesen Weg zur Errettung des Menschen eingeschlagen, in der göttlichen Gerechtigkeit findet, welche ihm die andere Seite der Güte ist. An der Liebe des Vaters hat Christi Leiden und Sterben seine letzte Kausalität, aber diese Liebe kann sich nicht willkürlich, nicht bloß als rettende Macht erweisen, sie muß den Weg der Gerechtigkeit einschlagen: das ist eine unabweisbare Nothwendigkeit. So nahe ist Orig. daran, in der Versöhnung eine Vermittlung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit zu sehen; aber seine Prämissen über das Verhältnis beider und seine Ansicht von dem blos pädagogischen Zweck der Strafe hindert ihn, diesen Gedanken tiefer hinein zu verfolgen. — Übrigens wollen wir hier nur noch der Vollständigkeit wegen bemerken, daß er die Versöhnung nicht auf die Menschen beschränkt, sondern ihre Wirkung auf das ganze Geisterreich ausdehnt: ja er läßt Christi Selbstopfer auf Erden zugleich im Himmel oben, aber geistiger Weise,

sich vollziehen, um alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu versöhnen, und von da aus sein hohepriesterliches Werk fortzusetzen, welches mit der schließlichen Wiederbringung der ganzen vernünftigen Schöpfung endet.

Auf Origenes lassen wir Athanasius und Gregor von Nyssa folgen. Diesen zuerst, weil er sich unmittelbar an Origenes anschließt.

Ließ dessen Erlösungslehre noch manche Lücken offen, so entwickelte sie der Nyssener in der Catech. m. c. 15—27 zu einer vollständigen Theorie. Er wirft die Frage auf, warum denn Gott, der doch durch seinen blosen Willen die Welt geschaffen habe, die Erlösung nicht durch ein bloses Machtwort bewirkt habe, sondern durch den weiten Umweg der Menschwerdung, des Leidens u. s. w. hindurch? Diese Frage beantwortet er aus den göttlichen Eigenschaften der Macht, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit. Der Komplex dieser einander fordernden Eigenschaften — denn jede derselben ist nur in der Einheit mit der andern vollkommen *) — bildet die göttliche Vollkommenheit. Läßt sich also an der Erlösung die einheitliche Erweisung dieser Eigenschaften aufzeigen, so ist sie selbst als gotteswürdig bewiesen. Die Güte Gottes ist der letzte Grund des ganzen Vorgangs; sie erweist sich in dem Willen das Verlorene zu retten, in der Erbarmung, die sich der abgefallenen Kreatur annimmt 20; die Macht in der Herablassung zu der untergeordneten Natur der Menschheit, in der Beschränkung: denn dies ist ein größerer Beweis der Macht, als die Offenbarung ihrer Erhabenheit in der Schöpfung, es ist ein Überschwang der Macht (*περιουσία τις τῆς δυνάμεως*), für welche selbst das, was gegen ihre Natur ist, keine Schranke ist 24. Die Gerechtigkeit offenbart sich darin, daß Gott unsere Befreiung nicht auf dem Wege der Willkür und Übermacht und nicht so, daß er dem Vergewaltiger der Menschen Anlaß mit ihm zu rechten gab, vollzog. Denn ein Recht hatte allerdings der Feind an den Menschen, der sich selbst an ihn verkauft hatte, dasselbe Recht, welches der Herr an den Sklaven, den er legitim gekauft hat; daher kann er ihm gesetzlicher Weise nicht mit Gewalt entrissen, sondern nur zurückgekauft werden, und zwar um den Preis, den der Besitzer als Lösegeld fordert. Gefordert aber hatte der Feind in seiner Selbstsucht zum Kaufpreis den Erlöser, in dessen geschichtlicher Erscheinung er einen Reichtum von Vorzügen, von Wundern und Macht sich offenbaren sah, wie nie zuvor. Und eben darin, daß Gott ihm dieses geforderte Lösegeld gab und also die Erlösung durch einen rechtmäßigen Tausch veranstaltete, zeigt sich seine Gerechtigkeit 23 **). Die Weisheit aber bewährt sich darin,

*) c. 20. *οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἀληθῶς ἐστιν ἀγαθὸν, μὴ μετὰ τοῦ δικαίου τε καὶ σοφοῦ καὶ τοῦ δυνατοῦ τεταγμένον* u. s. w.; vgl. c. 23.

**) 23: *τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν τοῦ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δείκνυσι.*

daß Gott den Teufel zu diesem Rechtshandel verleitete und ihn damit zum Mittel für die Durchführung der von ihm gewollten Erlösung machte. Dies geschah schon durch die Menschwerdung. „Denn der Teufel hätte die Gottheit in ihrer unverhüllten Erscheinung nicht ertragen können, und also auch nicht gefordert.“ „Deshalb verhüllte sich die Gottheit in unser Fleisch, damit der Tauschpreis dem Feinde annehmbar erscheine, sie machte ihm durch einen Kunstgriff (*δι᾽ ἐπινοίας*) das Unzugängliche zugänglich, faßbar, damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit angezogen würde, wie man es bei lüsternen Fischen thut, und damit so, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das Licht in den Bereich der Finsternis kam, sein Gegenteil (sein persönlicher Gegensatz) verschwinde (*ἀφανίζειν*), vernichtet würde. Denn es ist unmöglich, daß Finsternis bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das Leben wirkt“ 24. In diesem Modus der Erlösung offenbart sich also die Einheit der göttlichen Macht, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte. — Allerdings liegt darin, daß sich Gott auf diese Weise unter der Hülle der menschlischen Natur, von dem Feinde unerkannt, in dem Herrschergebiete desselben Eingang verschafft, gewissermaßen ein Betrug, eine Überlistung (*τὸν θεὸν ἐντὸς τοῦ κρατοῦντος γενέσθαι, ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινα καὶ παραλογισμόν*); allein tiefer angesehen bewähren sich gerade hierin jene göttlichen Eigenschaften in vorzüglichem Maße — an dem Argen selbst. Und dies ist die andere Seite der Sache. Die Bethörung des Argen ist insofern ein Rechtsakt an ihm selbst, als ihn damit nur die verdiente Vergeltung trifft; denn durch Betrug hat er den Menschen in seine Gewalt gebracht: so erntet er eben das, was er gesäet hat *). Diese Bethörung, die ihn verleitet hat, unter der Hülle der Menschheit die Gottheit in seinen Bereich zu ziehen, ist aber zugleich eine Erweisung der göttlichen Weisheit an ihm, denn „wenn der Tod in die Nähe des Lebens, die Finsternis in die des Lichts, die Zerstörung in die des unvergänglichen Wesens kommt, so erfolgt eine Vertilgung und Vernichtung des Schlechten (*εἰς τὸ μὴ ὂν μεταχώρησις*), es kommt zu einem, wenn auch sehr schmerzlichen Scheidungsprozeß, der schließlich zur Heilung dient“, — und so zeigt es sich am Ende, daß dieses Verfahren Gottes auch gegen den Argen seinen letzten Grund in der Güte hatte. Einst, wenn die Ausscheidung des Bösen und die Zurückführung der jetzt dem Bösen unterworfenen Wesen in ihren ursprünglichen Zustand erfolgt sein wird, wird der einstimmige Dank der ganzen Schöpfung dafür zu Gott aufsteigen c. 26.

Dies die Theorie des Nysseners; wir haben sie ausführlich gegeben, weil sie der erste Versuch ist, die Erlösungslehre theologisch zu begründen, und weil sie eine so bedeutende Nachwirkung ausgeübt hat. Sie ist auch

---

*) *Ἀπατᾶται — ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον.*

in der That sinnreich und beruht, wenn man die Einkleidung abzieht, auf einem tiefen und wahren Gedanken. Aber sie treibt ihn auf eine Spitze, auf der er zum Irrtum ausschlägt. Es ist dies zunächst der so schroff hingestellte Satz, daß dem Teufel das Lösegeld bezahlt worden sei. Denn hiernach erscheint nicht mehr Gott, sondern der Teufel als Herr der abgefallenen Menschheit und dieser gewinnt eine Rechtsstellung, die Gott selbst gewissermaßen bindet. Das ganze Verhältnis Gottes zur Welt und die ganze Schriftlehre von der Versöhnung wird durch diese Auffassung in Frage gestellt. Von diesem Punkte aus mußte, sobald er zur Klarheit kam, das Dogma eine andere Wendung nehmen. Doch geschah dies nur allmählich und spät. Zwar fühlte schon Gregor von Nazianz das Anstößige darin. Er protestirt mit Energie gegen die Vorstellung, „daß dem Tyrannen das Blut des Herrn, das große und berühmte des Hohepriesters, dargegeben worden sei", er nennt sie einen tollkühnen Gedanken (φεῦ τῆς ὕβρεως), aber nicht nur weiß er ihr keine klare positive Anschauung entgegenzustellen, sondern er bleibt doch auch seinerseits bei der Überlistung stehen: „Der Teufel sei durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches verlockt worden, damit er, in der Meinung den Menschen anzufallen, Gott angreife." Und diese beiden Vorstellungen: die vom Rechtsweg und von der Überlistung des Argen finden wir denn auch noch bei den meisten spätern griech. VV. bis herab auf Johannes v. Damaskus, der sich ganz an Gregor von Nyssa anschließt, nur daß er mit dem Nazianzener das Lösegeld Gotte bezahlt werden läßt. Ja er läßt den Teufel alles, was er verschlungen, wieder von sich geben, „als er verschlingend die Lockspeise des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen und den unsündlichen, lebendig machenden Leib schmeckend zu Grunde gerichtet war. (De fide orth. III, 27).

Wir haben schon oben daran erinnert, wie sehr diese Theorien Teufel und Tod identifizieren. Hob man den Tod als das Hauptmoment hervor und faßte ihn als göttliches Gericht über die Sünde, als göttliches Strafverhängnis, so mußte auch die ganze Anschauung von der Erlösung eine andere Gestalt gewinnen; ihr Grund mußte, statt in dem Verhältnis des Teufes zu der ihm eigen gewordenen Menschheit, in dem Verhältnis Gottes zur sündigen Menschheit gesucht werden. Diese Vertiefung der Erlösungslehre durch die Beziehung auf den Tod, welche den Übergang zur Versöhnungslehre bildet, tritt uns bei Athanasius entgegen. (De incarnatione Verbi, Opp. Athan. Par. 1698 I.)

Nach Athanasius ist der Tod beides: Folge und Strafe des Abfalls von Gott. Der Abfall von Gott ist Entfremdung von dem Prinzip des wahren Lebens (αὐτοζωή), dem Logos, welcher Schöpfer und Urbild der Menschheit ist, und daher Hinsinken in das Nichtsein, — das Gegenteil

des wahren Seins — in das geistige und leibliche Verderben (*φθορὰ τοῦ θανάτου*). Denn Gott hat von vorn herein den Ungehorsam unter die Drohung gestellt: welches Tages u. s. w. (c. 3). Beide Gesichtspunkte: der Tod als naturgesetzliche Folge der Sünde und als göttliches Strafgericht (*καταδίκη*) durchdringen sich bei Athanasius fortwährend und haben ihren Einheitspunkt in der göttlichen Idee des Menschen, in dem ewigen Schöpfungsgedanken, kraft dessen Leben oder Tod des Menschen von seinem Verhalten gegen den Logos abhängen sollte. Diesem Tode nun sind alle verfallen, er ist Gemeinschuld der Menschheit, gleichwie der Abfall des ersten Menschen eine Gesamtthat der Menschheit war *). So mußte die Menschheit zu Grunde gehen. Da tritt nun ein schwieriges Dilemma ein: Auf der einen Seite wäre es ebenso innerlich widersprechend als Gottes unwürdig, daß er, der in seinem Gesetze den Tod der Übertretung angedroht hatte, denselben nicht zum Vollzug kommen ließe; es wäre das gegen seine Wahrhaftigkeit (*οὐκ ἀληθὴς ἦν ὁ θεός*), es wäre eine Verläugnung seiner selbst; er kann um unsertwillen nicht zum Lügner werden 6. 7. Auf der andern Seite war es Gott nicht minder unwürdig, die einmal geschaffenen geistigen und seines Logos teilhaftigen Wesen in's nichts zurücksinken zu lassen; es wäre das eine Verläugnung (ein im Stich lassen) seines in der Schöpfung verwirklichten Willens; lieber hätte er gar nicht geschaffen, als sein Werk wieder zu Grunde gehen lassen; es wäre Schwäche und schon wider die Allmacht — noch mehr wider die Güte. Seine Liebe konnte es nicht zulassen; sein dem Untergang verfallenes Werk forderte die Liebe heraus 4. 6." Was sollte helfen? Niemand als der Logos, der Schöpfer und das Urbild der Menschheit; er allein konnte das Gottesbild in der Menschheit wiederherstellen, er allein, der das absolute Leben ist, konnte das Sterbliche in Unsterblichkeit wandeln, er allein war im Stande, für alle zu leiden und alle beim Vater zu vertreten" c. 7. 20. So kam denn der Logos, der an sich leiblose, allgegenwärtige, aus Liebe zu uns; er sah unser Elend, unsere Verhaftung unter den Tod und des Gesetzes Drohung, sah, wie unzulässig es wäre, das Gesetz anders als durch Erfüllung aufzulösen, sah, daß das Verderben der Menschen nicht anders, als durch Übernahme des Todes gelöst werden könne (*εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν*), und nahm deshalb einen Leib an, einen wahren, menschlichen, sterblichen Leib aus der Jungfrau, zum Organ seiner Offenbarung und Wirksamkeit. „Indem er dergestalt

---

*) c. Arian. II, 14: *ἡμεῖς δὲ τὸ πρὶν ἦμεν ὑπεύθυνοι ἐξ ἀρχῆς μὲν τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς καὶ τῇ κατάρᾳ τοῦ νόμου.* Der Fluch des Gesetzes ist eben die Todesdrohung, und deshalb der Tod selbst die Schuld, die an dem Menschen haftet. — Denn nicht die Sünde, sondern den Tod nennt Athanasius Schuld. Sie ist die Verhaftung unter das Todesgericht.

von dem Unsern das Gleiche an sich nahm und es statt aller dem Tode übergab, brachte er es dem Vater zum Opfer dar; und dies that er aus Liebe zu den Menschen, einerseits damit, indem alle in ihm stürben, das auf das Verderben der Menschen gerichtete Gesetz aufgehoben würde, dieweil es seine Macht an dem Leib des Herrn erfüllt und so seine Geltung den Menschen gegenüber hatte; andrerseits damit er die dem Untergang anheimgefallenen Menschen zur Unsterblichkeit zurückbrächte und durch die Gnade der Auferstehung vom Tode lebendig machte" c. 8. So geschah beides in einem, c. 20: *ὅτε τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο, καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο.* —

Hiernach betrachtet Athanasius den Tod des Erlösers als stellvertretend. Er leidet den Tod, den die Menschheit schuldet, nicht den Tod in einer einzelnen seiner Äußerungen, sondern den Tod als allgemeines Prinzip, „den Tod aller", *τὸν τῶν ἀνθρώπων θάνατον*, den Tod, wie ihm die ganze Menschheit verhaftet war. „Dieweil die Gemeinschuld der Menschheit (*τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων*) abgetragen werden mußte, — denn alle waren schuldig zu sterben, weshalb er auch zu uns herniederkam — deshalb brachte er nach wunderbaren Thatbeweisen seiner Gottheit zuletzt den Tempel seines Leibes für alle anstatt aller zum Opfer (*ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς*), indem er ihn in den Tod hingab, um alle der alten Übertretung frei und ledig zu machen, und um sich selbst als Sieger über den Tod zu erweisen, indem er seinen eigenen Leib als Erstling der Gesammtauferstehung darstellte" c. 20, vgl. c. 9. Der Grund, warum dieser sein Tod den Tod — d. h. nicht die Sterblichkeit, sondern das Wesen des Todes aufhebt, liegt darin, daß er der Strafdrohung des göttlichen Gesetzes, welche Übertretung und Tod verknüpft und diesen zur unentrinnbaren Todesschuld macht, genugthut: „Weil denn unser gemeinsamer Heiland für uns gestorben ist, so sterben die an ihn Glaubenden nicht mehr, wie vordem des Todes, wie das Gesetz ihn gedroht hatte, denn solches richterliche Verhängnis hat sein Ende gefunden" c. 21. Je nachdem nun Athanasius in seiner Betrachtungsweise entweder unmittelbar von Gott oder von dem göttlichen Gesetze ausgeht, läßt er das Opfer von Christo bald Gotte darbringen, um uns mit ihm zu versöhnen, bald dem Gesetze, um uns von dem Gericht zu erlösen. Der Grund aber, warum diese Frucht seines Todes allen gilt, liegt auch hier wieder in dem universellen Verhältnis, in welches er, der Schöpfer und das Urbild, durch die Menschwerdung zur Menschheit getreten ist c. 20. Er hat sich mit unserer Natur das Geschlecht überhaupt angeeignet; daher ist sein Thun gewissermaßen das unsere: „Wir sind es, die in ihm dem

Vater gehorsam waren, wie wir (jetzt) in ihm herrschen" *); sein Tod ist der Tod aller", „der Tod der Menschheit", in „in ihm sind alle gestorben".

Der Komplex dieser Momente zeigt, wie tief Athanasius den Begriff der Stellvertretung gefaßt hat; er bildet den Kern seiner ganzen Erlösungslehre, die selbst wieder auf dem Gedanken einer Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Liebe ruht. Die Wahrhaftigkeit aber schließt offenbar die Gerechtigkeit in sich. Denn so äußerlich ist hier die Beziehung der Wahrhaftigkeit auf die Todesdrohung des Gesetzes nicht gedacht, als ob sie bloß die Aufrechterhaltung desselben den Menschen gegenüber bedeutete, sondern sie ist die innere Selbsttreue Gottes, welche nicht umhin kann das ethische Gesetz, unter dem sie die Menschheit geschaffen und das sie dann auch promulgirt hat, durchzusetzen und auch da, wo sie errettend eintreten will, zu wahren und zu bewähren. Dieses Gesetz aber ist nichts anderes, als das der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit **) Dem Übertreter gegenüber wird es zum Fluch. Und so hat denn der Erlöser in dem Tode, den die Menschen über ihn gebracht c. 24, und den er nach des Vaters Willen frei übernommen hat, zugleich den Fluch der Sünde erlitten — wie dies auch Athanasius klar, aber wie ein heiliges Mysterium ausspricht. Denn nachdem er mehrere Gründe, warum Christus gerade den Kreuzestod erlitten, für die draußen Stehenden angeführt, fährt er c. 25 fort: „Wenn aber einer von uns, der sich gerne belehren läßt, diese Frage erhebt, dem diene zur Antwort, daß es nicht anders als so uns nütze war, und daß es der Herr aus gutem Grunde für uns erduldet hat. Denn wenn er gekommen ist, um in seiner Person den gegen uns wirksam gewordenen Fluch zu tragen, wie anders hätte er ein Fluch werden können, als indem er den mit Fluch behafteten Tod (*τὸν ἐπὶ κατάρᾳ γενόμενον θάνατον*) auf sich nahm? Dies ist aber der Kreuzestod Gal. 3, 13." Und anderwärts (c. Ar. I, 60) sagt er: „Schuldbehaftet wurde die Welt vom Gesetze gerichtet: nun aber nahm der Logos in sich das Gericht auf, und leidend am Fleische für alle schenkte er allen das Heil". Hier haben wir also nicht nur den Übergang zur Versöhnungslehre: es liegen bereits alle Momente einer solchen vor. Aber Athanasius verfolgt diesen Weg nicht weiter; er geht überhaupt noch nicht tiefer auf das unmittelbare Verhältnis Gottes zur menschlichen

*) Wie bei Irenäus u. a.

**) [Wie sich freilich diese Gerechtigkeit zunächst nur als Wahrhaftigkeit äußert, als Erfüllung der Drohung, so ist auch die Liebe Gottes nicht sowohl sein Erbarmen gegen die Sünder als vielmehr die Notwendigkeit für Gott die des Logos teilhaftige Kreatur nicht verderben zu lassen. S. o. u. Bonwetsch zur Dogmengeschichte. 2. Ausg. I, S. 407. Daher wohl auch die sofort konstatirte Thatsache, daß die Anschauung des Ath. bei den Folgen der Schuld stehen bleibt und nicht das Verhältnis Gottes zu Sünde und Schuld selbst in's Auge faßt.]

Sünde und Schuld ein, sondern bleibt bei seinem Verhältnis zu den Folgen derselben stehen, wie es sich denn in seiner ganzen Theorie nicht sowohl um Vergebung der Sünde als um Aufhebung ihrer Straffolge, des Todes, handelt. — Des Teufels gedenkt er dabei nur beiläufig, fast nur wie einer Personifizirung des Todes: er hat durch Christum seine Macht verloren, c. 20. 27.

Damit kommen wir auf die andere, schon oben angedeutete Seite der Athanas: Theorie, auf die positive: die Überwindung des Todes durch Christi Tod und die Mitteilung des Lebens durch seine Auferstehung. Da nämlich Christi Leib (Menschheit) das Organ des göttlichen Logos, des absoluten Lebens ist, so geschieht es, daß der Tod, indem er in diesen Leib eintritt, in den Bereich des Lebens kommt und von ihm überwunden, vernichtet wird. Und nur diese innerliche Überwindung ist die wahre. Hätte der Herr den Tod durch ein bloses Machtgebot abgewehrt, so wäre der Tod doch im Leibe (des Menschen) und dieser sterblich geblieben; nun aber, da Tod und Leben in (seinem) Leibe selbst zusammentreffen, „miteinander verflochten werden", wird jener vertilgt und dieser in's unsterbliche Wesen verklärt: eines durch das andere *). So vollzieht sich der Sieg des Lebens gerade im Konflikt mit dem Tode; im Hades, in den der Herr nach seinem Tode eingegangen, erweist und bethätigt sich dieser Sieg an den Seelen der Verstorbenen; in der Auferstehung aber tritt er sichtbar heraus und teilt sich als die Kraft eines neuen Lebens denen mit, die Christo angehören. Zeugnis von diesem Todessiege des Herrn gibt der Sturz des Heidentums und seiner Gewalten, die sinkende Macht des Satans und seiner Dämonen; Zeugnis gibt das Leben seiner Gläubigen, insbesondere die Freudigkeit, mit der sie dem Tode, der ihnen vordem so fürchterlich schien, entgegengehen, ja ihn verachten. Der Hauptbeweis für seine Lebensmacht aber sind die innern Werke und Wirkungen in dem Leben und Herzen, sowohl der Hellenen als der Barbaren, die geistige und sittliche Erneuerung der Menschheit; eine zweite Schöpfung (*ἀνανέωσις*) (27—30. 46 f.). — Alles Bisherige zusammengefaßt, ergibt sich das Resultat: „Der Logos nahm einen sterblichen Leib an, um in diesem das Gesetz für uns zu erfüllen, das stellvertretende Opfer zu bringen, den Tod zu vernichten, die Unsterblichkeit zu geben und so das Gottesbild in der Menschheit wiederherzustellen." Die Theorie des Athanasius ist weitaus das Bedeutendste, was die Patristik über die Erlösung aufzuweisen hat, eine wahre Vertiefung der früheren Theorien.

---

*) c. 44: *διὰ τοῦτο ἐνεδύσατο σῶμα (θνητὸν), ἵνα τὸν θάνατον ἐν τῷ σώματι εὑρὼν ἀπαλείψῃ.* 45 vgl 22. Auch dies läßt sich nur verstehen von der Grundanschauung des Ath. aus, daß Christus als einzelner zugleich der Repräsentant der Menschheit sei.

Wie Athanasius, so hatten auch seine Vorgänger aus dem Werke Christi die Notwendigkeit einer gottmenschlichen Person zu erweisen gesucht (Bd. I. §. 35); es konnte nicht fehlen, daß umgewandt die fortgeschrittene Christologie eine Rückwirkung auf die Soteriologie übte: sie drängte dahin, den unendlichen Wert der Person Jesu für seinen stellvertretenden Tod geltend zu machen. Schon Cyrill von Jerusalem weist auf diese Bedeutung der gottmenschlichen Person des Erlösers hin: „Nicht ein Wertloser war es, der für uns gestorben ist, sondern der menschgewordene Gott; seine Gerechtigkeit überwiegt weit die Gottlosigkeit derer, für die er sein Leben dahingegeben hat"; auch Eusebius von Cäsarea findet die Bedeutung seines Todes besonders darin, „daß er für uns gestraft ward und eine Strafe erlitten hat, die nicht er schuldete, sondern wir um der Menge unserer Sünden willen — gerade dadurch ist er uns Ursach der Sündenvergebung geworden, indem er den uns zuerkannten Fluch auf sich zog" *). Ganz besonders aber hebt Cyrill von Alexandria im Zusammenhang mit seiner Christologie, diesen Punkt hervor. Er hält es dem Nestorius wiederholt entgegen, wie die weltversöhnende Kraft des Todes Christi ganz darauf beruhe, daß er, der ihn für uns gelitten, der menschgewordene göttliche Logos, sein Blut das Blut des Sohnes Gottes ist, welches er nicht für sich, sondern allein für uns vergossen hat. (S. Bd. I, S. 380 f.) Er sagt opp. V. 2, 132 (de recta fide): „Es stehet geschrieben Gal. 3, 13: Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, für uns ein Fluch geworden — indem der Buchstabe des Gesetzes den in Übertretung und Sünde Betroffenen für verflucht erklärt. Der, welcher von keiner Sünde wußte, das ist Christus, hat sich dem Gericht untergeben, ungerechte Mißhandlung erduldend und dasjenige erleidend, was den Fluchbeladenen zukam, damit er, welcher die ganze Menschheit aufwiegt (*ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος*), für alle gestorben, alle der Anklage entledigte und damit die unterhimmliche Welt durch sein eigen Blut erkaufte. Er, der Eine, hätte nicht alle aufgewogen, wenn er nicht eben sowohl Gott als Mensch gewesen wäre", vgl. zu Joh. 1, 29. Wie sich Cyrill die Übernahme unseres Fluchs von Christo dachte, erhellt insbesondere aus seiner Erklärung von Mtth. 27, 42: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? — „Ist es möglich, daß der aus Gott dem Vater geborne Logos an sich himmlischer Hilfe bedürftig gewesen sei? Wie thöricht! Er herrscht ja mit Gott dem Vater über alles und festigt die Himmel durch seinen Geist. Was will er also sagen mit diesem Ausruf? Als unser Urahn Adam das ihm gegebene Gebot übertreten und das göttliche Gesetz mißachtet hatte, gerieth die menschliche Natur in einen Zustand der Gottverlassenheit, sie wurde

*) Dem. ev. X, 1. — Auch Basilius sagt: Christus als der Gottmensch war allein vermögend *δοῦναι ἐξίλασμα τῷ θεῷ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν*, zu Ps. 48.

um deswillen eine fluchbeladene, dem Tode verhaftete. — Als aber der eingeborene Logos Gottes herniederkam, um das Gefallene wiederherzustellen, nahm er den Samen Abrahams an sich und ward unser Mitbruder. Da mußte zugleich mit jenem uralten Fluche und dem eingedrungenen Verderben auch die Gottverlassenheit ein Ende nehmen, welche das Menschengeschlecht von Anfang an zu leiden hatte. Deshalb wurde er wie einer der Gottverlassenen, sintemal er gleicherweise wie wir Fleisches und Blutes teilhaftig geworden war; und deshalb rief er: Warum hast du mich verlassen? Es war der Ausruf dessen (eines solchen), der die uns widerfahrene Gottverlassenheit aufhob und in sich selber den Vater uns wieder günstig stimmte (sein abgekehrtes Angesicht wieder zuwandte) und ihn zum Wohlwollen gegen uns, wie gegen sich selber und gegen sich zunächst aufrief" *). Schon mit der Annahme unseres Fleisches hat also der Erlöser auch die Straffolge der Sünde, den Fluch auf sich genommen und ihn in seinem Tode abgethan. Hier fehlt, bemerkt Baur, (Lehre von der Versöhnung S. 103), zum vollen Begriff der Satisfaktion nichts als die ausdrückliche Beziehung auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit. Und auch diese, fügen wir hinzu, fehlt wenigstens nicht ganz. Denn zwar sagt Cyrill T. VI. 64 (c. Nest.): Gott ist seiner Natur nach gütig, mitleidig und barmherzig, und sei dies nicht erst in der Zeit geworden, sondern habe sich in Christo als solchen geoffenbart; aber er sagt doch auch c. N. 66: Der menschgewordene Logos habe sich und dem Vater das Opfer gebracht, welches der Inhalt unseres Glaubensbekenntnisses ist, er sagt: „Christus sei um unseret willen von dem Gericht der Verdammnis betroffen worden, um alle der auf die Sünde gelegten Verdammnis zu entnehmen": er hebt es wiederholt mit dem größten Nachdruck hervor, daß das, was Christus abgetragen hat, der Fluch war, den das göttliche Gesetz über die Übertreter ausspricht, „unser Fluch", um uns desselben zu entledigen **). — Übrigens nennt Cyrill wie hier den Kreuzestod, so anderwärts auch den Gehorsam des Erlösers als wesentliches Erfordernis zur Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes, z. B. V, 2: zu Röm. 5, 19: „Durch Eines Gehorsam viele Gerechte. Nachdem das menschliche Geschlecht um des Ungehorsams des Erstgebornen willen dem Fluch und Todesgericht verfallen war, mußte es zu dem ursprünglichen Stand untadeligen Gehorsams wieder aufgerichtet werden. Dies überstieg weit die Grenzen der menschlichen Natur. Daher sandte der Vater seinen Sohn,

---

*) a. a. O. S. 140 — *φησὶν, ὅπερ ἦν λύοντος ἐναργῶς τὴν σύμπασαν ἡμῶν ἐγκατάλειψιν, καὶ ἐκδυσωποῦντος ἐφ᾽ ἑαυτῷ τὸν πατέρα καὶ καλοῦντος εἰς ὁμονοίαν τὴν ἐφ᾽ ἡμῖν, ὡς ἐφ᾽ ἑαυτῷ καὶ πρώτῳ.*

**) T. IV. in Joh. 647: *κατεκρίθη τε δι᾽ ἡμᾶς ἵνα τῆς ἐπὶ τὸ πλημμελεῖν κατακρίσεως πάντας ἐξέληται*, vgl. ebd. 3057.

geboren vom Weibe, damit er einen dem unsrigen ähnlichen Leib sich aneignend, als Mensch, und zwar als der sündlose Mensch auf Erden erscheine, und so in allem dem Vater gehorsamend, die menschliche Natur in sich gerecht mache und den Banden des Todes entnehme. Und wie wir Erben der Verdammnis des Ersten geworden sind, werden wir der Gerechtigkeit des Zweiten teilhaftig, der durch seinen vollkommenen Gehorsam zum Leben zurückführt" *). Diese Teilnahme an dem, was Christus für uns gethan, denkt Cyrill objektiv durch die Menschwerdung, subjektiv durch den Glauben und durch den heil. Geist vermittelt. — Es ist unverkennbar, daß bei ihm schon alle Elemente einer vollständigen Versöhnungslehre, selbst das Strafleiden und die Satisfaktion, der passive und aktive Gehorsam hervortreten, nur noch nicht zur Einheit verbunden. Cyrill aber ist der Vertreter der ganzen spätern Alexandrinischen Theologie.

Seine Idee von dem unendlichen Wert, den die Person des Gottmenschen dem Leiden gibt, blieb selbst der Antiochenischen Schule nicht völlig fremd; wenigstens spricht sie einmal Chrysostomus aus, der auch anderwärts einen tieferen Blick in das Wesen der Versöhnung thut. Denn er bemerkt zu Hebr. 9, 17: Der Tod Christi bewog den ob unserer Gottentfremdung uns zürnenden Vater, uns das Erbe zu überlassen und befähigte uns zu dessen Empfang: „wir hatten uns verfeindet, waren schuldig zu sterben, da starb er für uns und machte uns würdig des Testaments". Dagegen finden wir bei Theodoret **) wieder ganz die alte Lehre von der Überwindung des Teufels auf dem Rechtsweg, in dem sich die göttliche Güte mit der göttlichen Gerechtigkeit zum Heil der Menschheit vereinigt. Er entwickelt diese Vorstellung noch klarer als seine Vorgänger: Durch den Ungehorsam ist der Mensch rechtmäßig dem Fürsten des Todes verfallen; dieses Recht gibt ihm das göttliche Gesetz, welches den Sünder zum Tode verdammt; aber dadurch, daß er sich an dem schlechthin Unschuldigen vergriff, hat er sein Recht verwirkt und muß nun die Gefangenen herausgeben: „weil du — läßt Theodoret Christum den Teufel anreden — weil du Einen ungerechter Weise dahingenommen hast, werden dir von Rechtswegen alle Untergebenen entnommen; weil du die Grenzen der dir gegebenen Vollmacht über die Sünder zu herrschen überschritten hast, weil du nach einem sündenfreien Leib gegriffen hast, so ist es um deine Macht geschehen. Fahre aus aus deinem Gewaltreich; ich will sie alle vom Tode befreien" (670). Aber merkwürdig, in die Durchführung dieser Theorie

*) IV, de rect. f. 146. Auch sonst kommt dieser Gedanke bei Cyrill vor. V, de inc. 779: Christus war sündlos, damit in ihm allein die menschliche Natur mit Sündlosigkeit geziert und so durch die Heiligung zu Gott erneuert würde; 691 f. 704.

**) De provid. Orat. X. Ausg. v. Schulze IV.

spielt immer auch der Gedanke an eine Tilgung der menschlichen Schuld und an die Versöhnung mit Gott herein. Das Mittelglied bildet der Gedanke, daß die Sünde Verschuldung an Gott und das Todesurteil ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit ist. So wird das, was nach der einen Seite als ein Recht des Teufels erscheint, nach der andern eine Verhaftung unter das göttliche Gericht, und der Tod des Herrn zum Tilgungsmittel der Schuld. „Er wird an's Kreuz geheftet, nicht eigener Sünden Strafe zu erleiden, sondern die Schuld (χρέος) unserer Natur bezahlend, denn sie war schuldig, weil sie die Gebote des Schöpfers übertreten. Da sie nun selber ihre Schuld zu bezahlen unvermögend war, so bewerkstelligte der Herr selbst die Bezahlung der Schuld und indem er gleichsam wie Bezahlungsmittel menschliche Glieder (Leib) annahm und diese weislich und gerecht brauchte (sie in den Tod gab), trug er die Schuld ab und machte die Menschennatur frei" (666). . Ebd. 668 zu Gal. 3, 13: „Indem der Apostel von Christo sagt: *für uns* (ein Fluch), deutet er an, daß er, an sich schuldlos, unsere Schuld erstattet hat und daß er uns, auf denen eine zahllose Schuldenlast, haftete, um deren willen wir der Knechtschaft anheim gefallen waren, die Freiheit erwirkt hat, indem er uns erkaufte und sein eigen Blut als Kaufpreis erlegte. Darum ruft derselbe Apostel auch anderwärts aus: Theuer sind wir erkauft" u. s. w. So drängt die Theorie von dem Rechtsweg gegen den Argen immer zur Versöhnungslehre fort, sobald der Tod als *göttliches* Gericht gefaßt wird. Noch an dem letzten der griech. VV., dem Johannes v. D., läßt sich das bemerken. Denn ob er sich gleich genau an Gregor von Nyssa anschließt, sagt er doch, daß Christus sich selbst dem Vater zum Opfer für uns dargebracht habe, „denn *ihm* haben wir gesündigt und er mußte das Lösegeld für uns übernehmen, und wir so von der Verdammnis befreit werden" (λυθῆναι τῆς κατακρίσεως III, 27).

Die Frage, ob die griech. Kirchenlehrer Menschwerdung und Tod des Herrn für notwendig zur Erlösung und Versöhnung ansehen, beantwortet sich hiernach von selbst: die Mehrzahl thut es in demselben Sinn, in dem sie umgewandt aus dem Bedürfnis der Erlösung die Notwendigkeit eines Gottmenschen ableitet. Für die Allmacht gibt es keine Notwendigkeit; was Theodoret sagt *): „Gott hätte auch durch seinen blosen Willen die Menschen erlösen können, *aber er wollte nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit seines Waltens zeigen*", ist die gemeinsame Ansicht; nur daß die einen mehr die Freiheit dieses Willens gegenüber der abso-

*) Tom. IV, 876 ῥᾷστον ἦν αὐτῷ καὶ βουλήσει μόνῃ καταλῦσαι τοῦ θανάτου τὴν δυναστείαν . . ἀλλ᾽ οὐκ ἐβουλήθη τὴν ἐξουσίαν ἀλλὰ τῆς προνοίας τὸ ἐπιδεῖξαι τὸ δίκαιον. —

luten Macht betonen, wie Gregor v. Nazianz und Theodoret, die andern die ethische Notwendigkeit, wie Athanasius und Cyrill.

Weniger bieten die älteren lateinischen VV. Sie geben bis auf Hilarius nichts, was über den einfachen Doppelgedanken hinausginge, daß uns Christus durch sein Blut vom Teufel losgekauft und sich in seinem Tode Gotte zum Opfer für alle hingegeben habe. Lactantius nennt den Tod Christi: Totum christiani nominis et pondus et fructus, adv. Mc. III, 8. Hilarius aber teilt die Grundanschauung der griech. VV. von der universalen Bedeutung der Menschwerdung *); über die Erlösung aber sagt er zu Psalm 68: „der Fürst der Welt habe an Christo, obwohl er nichts an ihm fand, doch die Strafe der Sünde, das ist das Recht des Todes, vollzogen (peccati poenam i. e. jus mortis exercuit), und eben damit sich selbst gerichtet"; aber das meint Hilarius nicht so, als ob des Herrn Leiden und Sterben nur ein Widerfahrnis von dem Argen und seinen Werkzeugen gewesen sei (c. 8); es war zugleich des Herrn eigene freie Hingabe nach dem Willen des Vaters, seine eigene That, zugleich ein Verhängnis des Vaters über ihn. „Denn geschlagen, sagt Hil. zu Ps. 68, 23, geschlagen wurde der Herr (von Gott), indem er unsere Sünden auf sich nahm und für uns litt. Dies bezeugt er selbst, indem er seine Jünger an den Ausspruch erinnert: Ich werde den Hirten schlagen, was auch der Apostel bestätigt, indem er Röm. 8, 32 sagt: der seines geliebten Sohnes nicht verschonet. . Er hat ihn den Winzern bestimmt, wohl wissend, daß sie ihn töbten würden." So ist also Christi Tod gewissermaßen ein göttliches Strafgericht, wenn auch nicht zum Zweck der Strafe, sondern zum Heil — ähnlich der, die den ersten Adam traf, um ihn der ewigen Strafe zu überheben (22, 23). Dies leitet sofort auf die andere Seite der Sache herüber. Über sie erklärt sich Hilarius zu Ps. 53, c. 12 u. 13 so: Das Leiden Christi war ein Strafleiden; er hat damit der Straffchuldigkeit der Menschheit genuggethan; es hatte die Qualität eines innerlich verletzenden wirklichen Strafleidens, aber weil der Leidende göttlichen Wesens war, hat er den Schmerz nicht als solchen empfunden. Und c. 13: „Unser Herr Jesus Christus hat uns dem Fluche entnommen, wie der Apostel sagt Galat. 3, 13; er hat sich also dem Tode der Verfluchten unterzogen, um den Fluch des Gesetzes aufzuheben, indem er sich selbst Gotte dem Vater willig als Opfer darbrachte, damit durch diese freiwillige Hostie der Fluch gelöst würde, welcher auf die Schuld der Gesetzesübertretung gelegt war" **). Diese Stelle ist insofern wichtig, als sie in dem Tode Christi sowohl eine freiwillige Hingabe als

*) de Trinit. II. 24. Vgl. oben S. 116 f.

**) Maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret, hostiam se ipsum Deo patri voluntarie offerendo: ut per hostiam volun-

ein Strafleiden erblickt und beides in den Begriff des Opfers zusammenfaßt, „durch welches — wie es im Folgenden heißt — das ganze Menschengeschlecht erkauft worden ist." Einen ähnlichen Ausspruch haben wir von Ambrosius de fuga c. 7: Suscepit mortem, ut impleretur sententia (Genes. 2, 17), satisfieret judicato (dem Richterspruch Gottes) per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae. [Sonst finden wir auch bei ihm den Gedanken von der pia fraus, nach welchem die Menschwerdung das Mittel war, den Teufel zur Begehung des höchsten Unrechts zu verleiten, wodurch er sein Recht und seine Macht über die Menschen verlieren sollte.]

Auch die folgenden: Augustinus, Leo und Gregor der Gr. stellen den Tod Christi unter den zwiefachen Gesichtspunkt der Erlösung vom Teufel und des Opfers und lassen beides häufig ineinander überfließen. In der Ausführung gehen sie jedoch auseinander.

Augustin hebt vorzugsweise die ethischen Wirkungen des Todes Christi, die Erweckung zur Dankbarkeit, Gegenliebe und Nachfolge hervor. Außerdem behauptet er auf's strengste das Recht des Teufels und das Rechtsverfahren Gottes gegen ihn: aequissimo jure hielt der Teufel die Menschen unter dem Gesetze des Todes gefangen *); Gottes Gerechtigkeit konnte sich auch in der Wiederherstellung der Abgefallenen nicht verläugnen: non potentia, sed justitia diabolus superandus erat; sie gab den menschgewordenen Sohn in den Tod und damit an den Teufel hin, dessen die Macht des Todes und der Sünde ist; durch das Unrecht aber, das dieser in der Tödtung des Sündlosen beging, verwirkte er sein Recht an die Menschen und muß nun alle, die an Christum glauben, rechtmäßig herausgeben, er darf sie nicht länger im ewigen Tod festhalten. So hat sie Christus durch seinen zeitlichen Tod erlöst. Das Lösegeld wird also dem Teufel gegeben: in hac redemtione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur. Von einem Betrug ist dabei durchaus keine Rede; de Trin XIII, 10—15 **). Aber diese Redemtion vom Teufel fällt nun bei Augustin ganz mit der Versöhnung zusammen; sie ist die Erlösung vom Zorne Gottes, der Grund

---

tariam maledictum, quod ob hostiae intermissae reatum erat additum, solveretur.

*) Modus iste, quo traditus est homo in potestatem diaboli, non ita debet intelligi, tamquam hoc Deus fecerit aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen.

**) Vgl. de libero arbitrio, c. 10: Justissime igitur dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.

unserer Sündenvergebung und Rechtfertigung. Denn — das ist das Verbindungsglied — die Macht des Teufels als des Fürsten des Todes ist zugleich die Macht der Sünde, die Erlösung aus seiner Gewalt zugleich die Befreiung von den Sünden und den ewigen Strafen derselben.

An andern OO z. B. de peccat. mer. I, de civ. D. VII, 21 stellt dagegen Augustin die Versöhnung in den Vordergrund. Da heißt dann Christus Opfer und Hohepriester zugleich, sein Tod die Strafe für unsere Sünden, das Mittel zur Tilgung der Schuld. Besonders contra Faust. Manich. XIV, 1: Sünde und Tod sind Korrelate, die sogar unter denselben Namen fallen. Denn Sünde ist nicht nur die böse That, welche Strafe verdient, sondern auch der Tod selbst, mit dem die Sünde gestraft wird, heißt peccatum. Und in beider Beziehung haftet an ihr der Fluch. Nicht in ersterem, im letzteren Sinne ist Christus zur Sünde und zum Fluch geworden, hoc est maledictum, quod pependit in ligno. „Christus hat, selbst ohne Schuld, unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen“. . . Indem er den Tod von uns und für uns auf sich nahm, hat er zugleich von uns und für uns den Fluch auf sich genommen — in und mit unserem Tode die Strafe unserer Sünde; die Strafe kommt aus dem Fluch, aus dem Fluche aber ist uns durch die Gerechtigkeit des göttlichen Strafurteils der Segen erwachsen. — Den Übergang dieses unseres Fluchs und unserer Strafe auf Christus scheint Augustin vermittelt zu denken durch das Verhältnis Christi zu seinen Erlösten. Denn so erklärt er die Anfangsworte des Ps. 22: Quid voluit dicere dominus? Non enim reliquerat illum Deus, cum ipse esset Deus (Joh. 1). Quare ergo dicitur, nisi quia nos ibi eramus, nisi quia corpus Christi, ecclesia? — Es findet gleichsam ein Tausch statt zwischen ihm und uns: de te sibi mortem, de se tibi salutem, de te sibi contumelias, de se tibi honores, in Ps. 59 (60). Ein paar mal begegnen wir auch dem Gedanken einer überschüssigen Leistung Christi: totum mundum redemit, qui plus dedit, quam totus mundus valeret, woraus dann Augustin schließt, daß es sich hier um keine äußerliche Kompensation, sondern um eine Heilsveranstaltung handelt *).

Leo I. kommt dagegen neben dem Rechtsverfahren wieder auf die Überlistung des Teufels zurück (illusa est securi hostis astutia) und läßt durch Christi Hingabe an denselben den alten Vertrag der Sünde (antiquae praevaricationis pacta) getilgt, die Schuld bezahlt und den Tod überwunden werden, Serm. XXII, 3. 4. Auch er sieht darin eine Vermittlung zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit: justus et

*) Dagegen beschränkte der Pelagianer Julian die Erlösungsthätigkeit Christi auf die Lehre und auf die sittliche Erneuerung.

misericors Deus non sic injuria suae voluntatis est usus, ut ad reparationem nostram solam potentiam benignitatis exerceret. Serm. de pass. V. Und von da macht er dann unvermittelt den Übergang zur Versöhnung: Christus übernahm die Sache aller und bot sich dem Vater als das wahre Versöhnungsopfer dar; Christus se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens patri — crucifixus est . . quae reconciliatio esse posset, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet? Ep. CXXIV; Offerenda erat pro reconciliandis hostia, 5. XXIII. Vgl. Dogmengesch. I 2. Ausg. S. 410 f.

Gregor der Große endlich treibt die Theorie vom Betrug gar bis auf die Spitze. Er vergleicht den Teufel mit dem Leviathan und läßt ihn, gleich einem Fisch, von dem Erlöser mit dem Hamen gefangen werden (in hamo captus est). Die Menschheit war die verführerische Lockspeise, in welche der Verführer des Menschengeschlechtes hineinbiß, die mit der Menschheit verbundene Gottheit aber der verborgene Stachel, welcher ihn durchbohrte. Indem er nach dem Unsterblichen griff, um ihn zu töden, verlor er die Sterblichen, die er in seiner Gewalt hatte, Moral. XXXIII. Aber derselbe Gregor legt andrerseits ein großes Gewicht auf das in Christi Tod zur Versöhnung dargebrachte gottmenschliche Opfer und leitet die Notwendigkeit desselben geradezu aus der Schuld ab, Moral. XVII, 46: Die Schuld mußte getilgt werden, aber sie konnte nicht anders getilgt werden, als durch ein Opfer (delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat). Es war also ein Opfer zu beschaffen; aber was für ein Opfer konnte erfunden werden, um die Menschen der Schuld zu entledigen? Es würde der Gerechtigkeit widerstreiten, wenn für den Menschen, als vernünftiges Wesen, unvernünftige Tiere zum Opfer dargebracht würden. Das Opfer für die Menschen konnte nur ein Mensch sein — und zwar ein sündloser Mensch. Ein sündloser Mensch aber konnte auf dem Wege der natürlichen Deszendenz aus sündigem Geschlechte nicht erwachsen. Daher wird Gottes Sohn im Leibe der Jungfrau Mensch: Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium corpus suum, exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. In dieser Beziehung der Versöhnung auf die Schuld geht Gregor der Gr. über alle seine Vorgänger hinaus, obwohl auch bei ihm die Beziehung des Opfers auf Gott immer wieder in die auf den Teufel übergeht. Er bildet den Schlußpunkt der alten Kirche.

Auch die lat. VV. lehren keine absolute Notwendigkeit der Menschwerdung und Versöhnung. Augustin hält die Frage darnach für thöricht; poterat omnino, antwortet er den Fragern, aber, setzt er hinzu: si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. Was er abwehren will,

ist nur die Beschränkung der Allmacht Gottes. Außerdem urteilt er, daß zur Heilung unseres Elendes kein anderer Weg geeigneter gewesen, ja daß es keinen andern zu unserer Rettung gegeben habe. Und diese Notwendigkeit begründet er aus der Erbsünde*).

Resultat. Es steht demnach so: die beiden Theorien der Erlösung vom Teufel und der Versöhnung durch das Opfer gehen allmählig, und zwar durch den Mittelbegriff des Todes, immer mehr in einander über. In dem Maße aber als der Tod auf göttliche Kausalität zurückgeführt und unter Genes. 2, 17 und Gal. 3, 10 gestellt wird, wird auch Christi Tod als Strafe für die menschliche Sünde, als Erleiden des Fluchs betrachtet und damit auf die göttliche Gerechtigkeit bezogen. Eine Satisfaktionstheorie beginnt sich zu entwickeln. Der Gedanke einer Vermittlung der Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit, so häufig er gebraucht wird um die Erlösung vom Teufel zu erklären, wird jedoch auf die Versöhnung nur seltner und mehr andeutungsweise angewendet. Man sieht aber bereits deutlich, wohin der Zug des Dogma geht**).

---

*) Serm. de temp. X: nullum esset salutis remedium, nisi Christus adveniret de coelo. Serm. XIV. Serm. de verb. Ap. VIII. Ench. 48: Jllud unum peccatum tam magnum est, ut in uno homine originaliter atque ut ita dixerim radicaliter totum genus humanum damnaretur; non solvitur ac diluitur, nisi per unicum mediatorem Dei et hominum, qui solus potuit ita renasci, ut ei non opus esset nasci. Ebenso Leo, Serm. de pass. I. zu Ps. 94.

**) In der morgenländischen Kirche an Nikolaus von Methone (aus dem 12. Jahrh.), der aus den vorhandenen Elementen ein System der Versöhnungslehre entwickelte, welches die Notwendigkeit einer Menschwerdung Gottes, näher der Annahme einer leidensfähigen Natur von Seiten des Sohnes Gottes zur Überwindung des Todes und des Teufels auf dem Rechtsweg zu erweisen sucht. Denn dieses Moment ist auch bei Nikol. das dominirende, wodurch er sich von Anselm unterscheidet und sich rückwärts an die griech. VV. insb. aber an Athanasius anschließt. Auch bei ihm ist die redemtio, nicht die reconciliatio, noch der vorherrschende Gesichtspunkt. Vgl. Ullmann in d. Stud. u. Krit. 1833, Hft. 3.

[Auch Ritschl hat in der 2. Aufl. seines mehrfach genannten Werkes Bd. I, S. 3 ff. einleitungsweise „die der Versöhnungslehre analogen, aber verschiedenartigen Gedankenbildungen der griechischen Kirche" einer kurzen Darstellung unterzogen, nachdem er in der 1. Aufl. sie völlig bei Seite gelassen hatte Die Theologie der griechischen Kirche hat sich, wie er meint, das Problem gar nicht gestellt, weßhalb eine Geschichte der entsprechenden Lehre erst mit dem Mittelalter beginnen kann. Was dort in Analogie zu den Wirkungen der Versöhnung und Rechtfertigung steht, ist der Gedanke, daß Christus als der göttl. Logos den Menschen, die sich ihm anschließen, die Unvergänglichkeit vermittelt, der Gedanke also der Erlösung und Vollendung oder der Vergottung der sündigen Menschheit. — Gewiß ist die erwähnte Anschauung eine solche, die im Mittelpunkt der griechischen Theologie steht, worüber, wie auch oben bemerkt ist, die Frage nach der Versöhnung des Sünders mit dem

Das Mittelalter.

Das Mittelalter nahm die Erträgnisse der alt-kirchlichen Arbeit in sich herüber, um sie in der Scholastik zu verarbeiten. Wir finden daher auch hier die Lehre von der Erlösung vom Teufel wieder, und zwar in der Form, wie sie Augustin entwickelt hatte. Anselm selbst nennt sie „die herkömmliche, gewöhnliche", und noch Abälard wurde im J. 1140 von Bernhard der Irrlehre angeklagt, als er das Recht des Teufels an den Menschen bestritt, worinnen doch, wie jener selbst zugebe, „alle frühern Lehrer einstimmig gewesen seien." Und so lehrt denn auch noch der Magister sententiarum die Überlistung des Teufels durch den Erlöser ganz wie Gregor der Gr. Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum, Sent. L. III, dist. 19. Aber schon hatte der große Scholastiker Anselm eine Theorie von der Versöhnung durch den Tod Christi entwickelt, welche nicht nur die schon vorhandenen Elemente in sich aufnahm, sondern das ganze Versöhnungswerk unter den Gesichtspunkt der Schuld stellte und es aus ihr zu begreifen suchte, während die Älteren vorzugsweise auf die Folgen der Sünde, den Tod, den Fluch reflektirten. Gerade in der Energie, womit er den Begriff der Schuld geltend machte, besteht der sachliche Fortschritt Anselms über die Frühern hinaus, der formelle in der Art, wie er diesen Begriff mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit zur Einheit eines Systems verarbeitete.

Den Ausgangspunkt für seine Darstellung nimmt er in der Kritik der bisherigen Lehre; er bestreitet das Recht des Teufels und die Notwendigkeit eines göttlichen Rechtsverfahrens gegen ihn. Auch ist es ihm klar geworden, daß die Erlösung vom Teufel die Erlösung von der Sünde voraussetze, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgung der durch sie verwirkten Schuld, wie es also die Hauptaufgabe sei, zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. Das will er nachweisen, und zwar im Sinne der damals aufblühenden Scholastik vermöge rein spekulativer Entwicklung, als eine innere, in dem Wesen der Sache selbst begründete Notwendigkeit: Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit

---

heil. Gott in den Schatten gestellt wurde: allein die oben gegebene Darstellung dürfte doch den Beweis gegeben haben, nicht nur daß dieselbe nicht so ganz außerhalb der Reflexion der griechischen Kirchenväter fiel, sondern auch daß sie darin ein unmittelbares Interesse ihres Glaubens erkannten; wie denn in der That Ritschl in seiner Darstellung der meisten Kirchenlehrer nur vereinzelte Stellen in Betracht zieht.]

et morte sua mundo vitam reddiderit? Was Inhalt des christlichen Glaubens ist, will er auf diesem Wege zur Erkenntnis erheben *). Seine Grundgedanken sind diese:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes; mit ihr entzieht die Kreatur Gotte, was sie ihm, ihrem Herrn, schuldet: die Untergebung unter seinen Willen (aufert Deo quod suum est); sie weigert ihm das Recht an sich. So ist die Sünde die faktische Negation der absoluten Autorität und Herrlichkeit Gottes; sie entehrt ihn **). Zwar ist die Ehre Gottes, die Majestät des absoluten Geistes, in sich selbst unverletzlich, verletzbar aber in der Sphäre ihrer Offenbarung, in der Welt, insbesondere in der Menschheit, welche die göttliche Ehre zu verherrlichen schon durch die Schöpfung bestimmt war. Der Mensch sollte nämlich nicht nur selbst in heiligem Gehorsam und vollkommener Gerechtigkeit die Ehre Gottes darstellen und reflektiren, sondern sie auch gegen den Teufel verteidigen, indem er faktisch darthat, daß die Sünde nicht in der (gottverliehenen) kreatürlichen Freiheit als solcher begründet sei; er sollte ferner die Vollendung des Reiches Gottes vermitteln und die durch den (vorausgesehenen) Abfall in der Geisterwelt entstehende Lücke ausfüllen — also der vollen Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsrathschlusses und der vollen Durchführung der göttlichen Ehre dienen I, c. 15—18. In diesen Beziehungen war also allerdings die Ehre Gottes verletzbar, und hat sie der Mensch durch die Sünde verletzt. Die Sünde zieht daher für ihn eine Schuld und zwar eine unendliche Schuld nach sich; sie haftet als debitum an ihm, sie fordert Wiedererstattung der Verletzung, Sühnung der Gotte angethanen Beleidigung, Satisfaktion. Und diese Forderung ist eine absolute ***).

*) [S. Dogmengeschichte II, S. 95 ff. Ritschls zersetzender Kritik (a. a. O. I. S. 31 ff.) kann der Verf., wie er hier äußert, nur sehr teilweise beistimmen. Sehr bedeutungsvoll ist die Untersuchung Cremers, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs (Studien u. Kritiken 1880. S. 7 ff.), welcher nachweist, daß die Anselmsche Theorie auf die Rechtsbegriffe des german. Mittelalters zurückzuführen sei, nach welcher Buße und Strafe einander ausschließen: aut satisfactio aut poena, Buße d. h. Genugthuung oder Strafe ist die Grundregel des Strafrechts der germanischen Völker. Daher die Darstellung des Todes Christi als einer positiven Leistung an Gott, daher die Berechnung der Äquivalenz u. die Rücksicht auf die Ehre Gottes. „Denn die Buße bringt es mit sich, daß sie einesteils der Verletzung, anderenteils dem Stande des Verletzten oder seiner Ehre entsprechend zu berechnen ist.“ Demnach erklärt sich gerade auch das für uns Fremdartige an Anselms Theorie aus jenen Rechtsbegriffen.]

**) I, 11: Non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum; qui Deo non reddit hunc honorem, Deum exhonorat.

***) 11: Debet ergo omnis, qui peccat, honorem quem rapuit solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere. Quamdiu non solvit, quod rapuit, manet in culpa.

Gott selbst kann nicht anders, als seine Ehre gegen dieses Attentat auf sie wahren, er ist es sich selbst schuldig, sie zu restituieren; das fordert seine Selbsttreue, seine Gerechtigkeit. Ein Hingehenlassen der Sünde wäre Verläugnung seiner selbst und der von ihm gesetzten Weltordnung (c. 12. 14).

Die Restitution der göttlichen Ehre kann nun auf einem zwiefachen Wege geschehen: entweder durch die Strafe oder durch Genugthuung. Durch die Strafe nimmt Gott sich selbst seine Ehre wieder. Indem er dem Sünder in der Strafe (Verdammnis) das höchste Gut, die Teilnahme an seiner Gemeinschaft, wozu er ihn geschaffen, die ewige Seligkeit entzieht, erweist er an ihm thatsächlich seine absolute Herrlichkeit; die Kreatur auf diese Weise negierend, wahrt er ihr gegenüber seine Ehre. Insofern ist also die Strafe als Büßung selbst satisfaktorisch. Aber in ihr erstattet die Kreatur nur wider Willen was sie Gotte entzogen hat, und zwar so, daß sie darunter zu Grunde gehen muß; denn die Strafe ist die Vernichtung des Geschöpfs, und damit allerdings des göttlichen Schöpfungszwecks. Der andere mögliche Weg ist der der Genugthuung durch den Sünder selbst, mit und durch dessen eigenen Willen (quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit). Solche Genugthuung erforderte aber eine Leistung an Gott, welche die Schuld der Sünde nicht nur vollständig aufwiegt, sondern auch überwiegt (non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata *plus debet reddere*, *quam abstulit*), sohin nicht bloß eine Restituierung der Gotte (durch die Negation seines Rechtes, durch die Schändung seines Ebenbildes, durch die Störung der Weltordnung und die Vereitlung des Schöpfungsplanes *) entzogenen Ehre, sondern ein positives Mehr, das noch über den Raub an Gott hinausgeht, ein Äquivalent, eine Darbringung von unendlichem Werte (majus quam omne quod non est Deus), und zwar eine völlig freiwillige Dargabe, zu welcher der Mensch an sich in keiner Weise eine Verpflichtung hatte: secundum mensuram peccati debet esse satisfactio; secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem I, 21; aber auch secundum qualitatem, wie sogleich c. 22 zeigt**). Tritt eine solche Genugthuung ein, dann fällt die Notwendigkeit der Strafe weg; Gott kann dann die Sünde vergeben, weil sie kompensiert und der göttlichen Ehre voller Ersatz geworden ist, 14.

Eins von beiden aber muß notwendig folgen: necesse est ut omne

*) Denn in dieser vierfachen Hinsicht ist die Sünde exhonoratio Dei I, 20–23.

**) Vgl. den Zusammenhang c. 21 u. 22. Daher kommt es auch bei der Satisfaktion nicht bloß auf das das der Leistung, sondern auch auf das wie derselben an; ausdrücklich macht dies Anselm als eine Steigerung geltend, vgl. II, 11. Es ist das für die nachherige Anwendung auf Christi Tod von Wichtigkeit.

peccatum aut poena aut satisfactio sequatur — dies ist der stets sich wiederholende Hauptsatz Anselms; dieses Dilemma gilt für jede einzelne, auch für die kleinste Sünde, wie viel mehr für die Gesamtsünde der Menschheit. Ohne Strafe Sünde vergeben, aus bloser Barmherzigkeit sie hingehen lassen, wäre für Gott selbst eine innere Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch gegen seine Gerechtigkeit und die von ihm gesetzte Weltordnung, es wäre eine völlige Verzichtleistung auf seine Autorität*). Andererseits ist es aber auch geradezu unmöglich, daß der Mensch, der Sünder, die Bedingungen jener Genugthuung erfülle, nicht eine einzige derselben kann er leisten — und so scheint denn nichts übrig zu bleiben, als eben nur die Strafe, um so mehr als diese totale Unfähigkeit der Menschen zur Satisfaktion, weil selbstverursacht, seine Schuld nur noch erhöht (20—24).

Was wird nun Gott thun? Vor allem ist so viel klar, daß er, wenn er will, die Genugthuung beschaffen, und daß er allein sie beschaffen kann, weil sie ja in einer unendlichen Leistung bestehen muß. Aber der Mensch, als der Sünder, ist schuldig, sie zu leisten, und nur als seine That ist sie satisfaktorisch: *ergo necesse est ut eam faciat Deus homo* (II, 6). Die Person des Gottmenschen, und zwar im kirchlichen Sinne gefaßt, ist also die Vorbedingung für die Satisfaktion. In ihr liegt die Möglichkeit dazu. Denn in dem Gott-Menschen ist die Person gegeben, welche gleich sehr die menschliche Verbindlichkeit wie das göttliche Vermögen dazu teilt; die Person, welche dem menschlichen Geschlechte organisch angehört, als ein wirkliches Glied desselben, und deshalb auch für das Ganze einzustehen vermag; die Person endlich, die schlechthin sündlos ist und deshalb den Tod nicht schuldet, aber ihn dennoch sterben kann. Als sündlos nemlich war er in keiner Weise verpflichtet zu sterben, denn die Sterblichkeit ist erst Folge und Strafe der Sünde, wohl aber konnte er sterben, weil er als Gottmensch allmächtig war; als solchem stand ihm die freie Verfügung über sein Leben zu, er hatte Macht es zu geben und wieder zu nehmen (11. 17. 18). Und dieses sein Leben ist eben das unendlich hohe, die ganze Welt überwiegende Gut: majus quam omne quidquid sub Deo est. So sind also in der Person eines Gottmenschen alle Möglichkeitsbedingungen für die Genugthuung gegeben.

Die Genugthuung selbst konnte nun nicht sein sein im Leben bewiesener aktiver Gehorsam, denn zu diesem war er als Mensch, wie jede vernünftige Kreatur verpflichtet; sie konnte nur bestehen in der Hingabe seines Lebens in den Tod, in der Opferung desselben im Dienste Gottes; denn dies war, wenn er sich dazu entschloß, eine völlig freie Lei-

*) I, 13. 15. 24. Derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. — Quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile.

stung, wozu schlechterdings keine Verpflichtung für ihn bestand. Die Selbsthingabe des Gottmenschen in den Tod wird also das Äquivalent, die That sein, welche die menschliche Schuld nicht nur aufwiegt, sondern auch überwiegt und Gotte für die Verletzung seiner Ehre die Genugthuung geben kann. Sie allein entspricht den Erfordernissen derselben, aber auch ganz und völlig. Und so hätten wir hier die Rückerstattung des Raubes, den die Sünde an Gott begangen hat. Dennoch aber ist dies nur erst die Vorbedingung oder doch nur erst das erste erforderliche Moment der Satisfaktion, welche ja, wie wir sahen, ein Zwiefaches erheischt. Das Plus, das sie fordert, und wodurch die Schuld noch überboten werden muß, liegt erst in dem absoluten Wert dieses sich hingebenden Lebens selbst, welches das Höchste und Köstlichste ist, was es gibt. Legt dies Gut seinen Wert in die Wagschale, ist es dieses Leben, welches der Gottmensch und mit welchem er sich selbst in den Tod gibt, so wird in der Darbringung dieses Lebens eben auch das geforderte Mehr liegen, um die Schuld der Sünde zu überwiegen. „Denn — wie Hasse hinzusetzt — der absolute Wert dieses Lebens wird durch die (freiwillige) Darbringung desselben zu einer positiv-ethischen Größe erhoben, die weit höher wiegt, als die negativ-ethische der Sünde." In der Einheit dieser beiden Momente, des Wie und des Was der Darbringung liegt also die volle Genugthuung. Der unendlichen Schuld tritt ein, so zu sagen, noch unendlicheres Verdienst entgegen, das sie auf- und überwiegt.

Was sich dergestalt aus innern Gründen als der einzig mögliche Weg der Satisfaktion ergab, das stellt sich in dem Tode des Gottmenschen als verwirklicht dar. Dieser Tod ist das unendliche Verdienst, das die Vergebung der Sünden ermöglicht hat — in diesem Satze kulminirt die Theorie Anselm's.

Die Kraft dieses (überverdienstlichen) Opfers erstreckt sich über die ganze Menschheit, nicht minder durch die Jahrhunderte vor Christo als auf die Jahrhunderte nach ihm; auch die Väter des alten Bundes haben dadurch Vergebung und Seligkeit erlangt*). Außerdem wäre der Zweck, wozu die Menschheit geschaffen war, vereitelt.

Dazu gehört nun aber noch die Aneignung der so gestifteten Versöhnung an die Menschen. Das Verdienst des Gottmenschen kann von Seiten Gottes nicht unerwiedert bleiben, und Gott erwiedert es dadurch, daß er es jedem Einzelnen, der ihn im Vertrauen darauf anruft, zuwendet, d. h. ihm die Vergebung der Schuld wirklich gewährt (II, 19). In der Vermittlung dieser Gewährung besteht das ewige hohepriesterliche Walten des Gottmenschen. — „So gleicht sich die göttliche Barmherzig-

*) II, 16: Tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

keit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser auf's schönste aus. Ihr voller Einklang tritt in's hellste Licht". So schließt die Abhandlung c. 20.

Übersehen wir sie nun noch einmal, so springt ihre Bedeutsamkeit von selbst in die Augen. Das Neue daran sind nicht die einzelnen Gedanken — als einzelne finden wir sie alle schon vor, sondern das Neue ist vor allem dies, daß von der Beziehung der Erlösung auf den Teufel und auf die Folgen der Sünde auf das unmittelbare Verhältnis der Sünde zu Gott selbst zurückgegangen und dieses unter den Begriff der Schuld gestellt wird; was Anselm zu Boso sagt: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, kann als sein Urteil über die meisten frühern Theorien angesehen werden. Das Neue ist ferner die Aufgabe, die sich Anselm gestellt hat, von diesem Gesichtspunkt aus hinter das Geheimnis der Versöhnung zu kommen und die göttlichen Gedanken, auf denen die geschichtliche Thatsache derselben beruht, aus dem Verhältnis der Schuld zu Gott und Gottes zur Menschheit zu begreifen, ja gewissermaßen selbstständig nachzudenken und so die innere, göttliche Notwendigkeit dieser Thatsache zu erkennen — ein Versuch, dessen übergroße Kühnheit sich nur aus dem festen Glauben an die Wahrheit des Dogma rechtfertigen läßt. Näher liegt dann das Neue formell in der Art, wie der Nachweis geführt wird, daß nur auf dem Wege der Satisfaktion Versöhnung und Vergebung möglich sei u. s. w.

Man kann nicht sagen, die Liebe Gottes komme in dieser Theorie gegen die Gerechtigkeit zu kurz, auch nicht, die Liebe des Vaters trete hinter der des Sohnes völlig zurück (vgl. dagegen I, 9. 10. II, 18); aber so viel ist richtig: daß die Liebe Gottes im Verhältnis zur Gerechtigkeit nicht genug in den Vordergrund tritt, daß der Leidensgehorsam Christi im Verhältnis zum Tode Christi nicht zu seinem Rechte kommt, daß der Tod des Herrn selbst nicht als Strafleiden, nicht als Erleiden eines göttlichen Gerichtes, sondern als eine Ehrengabe an Gott, darum auch nicht eigentlich als stellvertretend, sondern als Ersatz, und zwar als überschüssiger Ersatz für die Strafe betrachtet wird, daß überhaupt der Satisfaktionsbegriff noch zu äußerlich, zu juristisch, zu quantitativ gefaßt ist *); „die spätere Entwicklung, bemerkt Hasse mit Recht, hat alle diese Mängel ergänzt, berichtigt, bereinigt — freilich nur sehr allmählig, setzen wir hinzu — ohne je

*) Etwas Störendes hat auch die Herbeiziehung der Augustinischen Idee, daß die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen wieder habe ergänzt werden müssen, insofern sie den letzten Grund der Versöhnung auf eine göttliche Prädestination zurückzuführen scheint (I, 16. 17). Allein A. legt doch (18) dem Menschen eine selbstständige Bedeutung für das Reich Gottes bei. Und so kann jene Meinung nur als sekundäres Moment der ganzen Theorie betrachtet werden.

den Grundgedanken Anselms wieder aufzugeben. Vielmehr hat sich gerade von diesem Grundgedanken aus die dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre in der Kirche konsolidirt und so weit sich von einem Dogma in dieser Beziehung reden läßt, muß man unsern Scholastiker als den ersten Begründer desselben betrachten." Im Rückblick auf das, was die alte Kirche geleistet, scheint mir Letzteres fast zu viel gesagt. Aber jedenfalls war das Dogma in ein neues Stadium getreten und der Impuls zu einer weitern Bewegung desselben gegeben. Die Idee der Satisfaktion, durch Anselm zum unveräußerlichen Eigentum der Kirche geworden, mußte ihren Mittelpunkt bilden.

Zwar trat sofort seiner Theorie in der Lehre Abälard's der direkte Gegensatz gegenüber. Denn dieser ging nicht nur darin über Anselm hinaus, daß er den Teufel völlig aus dem Werke der Erlösung beseitigte, sondern daß er die Notwendigkeit einer Genugthuung zur Vergebung der Sünden läugnete. Er stellte überhaupt der objektiven Versöhnung eine bloß subjektive in dem menschlichen Bewußtsein entgegen; er setzt die vornehmste Bedeutung des Todes Christi darein, daß er das geeignetste Mittel zur Erweckung der Gegenliebe sei. „Die eigentümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß sein Sohn unsere Natur annahm und bis zum Tode nicht aufhörte, uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren, muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht bloß von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft desselben." Auf die göttliche Gerechtigkeit nimmt Abälard nur nachträglich und in der Wendung Rücksicht, daß Christi Verdienst die Unzulänglichkeit des unsrigen ergänze.

Ohne Zweifel hat auch dieses psychologisch-moralische Moment sein Recht in der Versöhnungslehre, und in der That sehen wir es von jetzt an sich vielfach geltend machen; aber die objektive Seite, nachdem sie einmal mit solcher Energie entwickelt worden war, konnte nicht mehr davon übermocht werden, — dazu gründete sie viel zu tief in dem christlichen Bewußtsein. Vielmehr geschah es, daß die nächstfolgenden Scholastiker beide Seiten zu vereinigen, oder doch neben einander zu stellen suchten, außerdem auch die Überwindung des Teufels — obwohl als untergeordnetes Moment — wieder aufnahmen, ohne daß es ihnen gelungen wäre, diese Momente zur organischen Einheit zu verbinden. Was insbesondere ihr Verhältnis zu Anselm betrifft, so erkennen sie sämtlich die Thatsache der Genugthuung in dem Werk der Erlösung und Versöhnung an, schwanken aber in der Beantwortung der Frage, ob die Notwendigkeit der Satisfaktion eine absolute im Anselmischen Sinne oder eine nur relative sei; die meisten bleiben bei der blosen Angemessenheit stehen. Ferner kommen

sie, wie mir scheint, ganz von selbst dahin, Genugthuung und Strafe allmählig immer mehr zu identifiziren, und neben dem Tode des Herrn auch sein Leiden und mit diesem die ethischen Momente seines Lebens hervorzuheben und für die Genugthuung geltend zu machen; auch der Gedanke einer Ausgleichung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit klingt immer wieder durch (z. B. bei Bernhard) — das alles aber nicht ohne den trübenden Einfluß der allgemeinen semipelagianischen Ansichten der Scholastik über Sünde, Gnade, Schuld und Verdienst.

Wir müssen uns darauf beschränken, diesen Verlauf der dogmatischen Entwicklung an einzelnen Beispielen nachzuweisen, denn sie spinnt sich bei den Scholastikern ab an einem endlosen Faden von Quästionen über Gnade und Verdienst, Loskaufung, Versöhnung, Satisfaktion, Sakrifizium, der sich dann noch durch die Unterscheidungen innerhalb dieser Begriffe in Schuld und Strafe, zeitliche und ewige Strafe, absolute und relative Satisfaktion u. s. w. zu einem fast unentwirrbaren Gewebe zusammenflicht. Übersichtlichen Darstellungen begegnet man fast nirgends.

Am einfachsten ist noch die des Hugo von S. Victor, bei dem sich auch der Einfluß Anselms ganz deutlich zeigt. Er geht zwar mit Bernhard auf den Teufel und auf dessen Recht an die Menschen zurück; vom Teufel konnte jedoch der Mensch nur befreit werden durch Gottes Hilfe, Gott aber war auf den Menschen selbst erzürnt, mußte also erst versöhnt werden. Und dies konnte nur dadurch geschehen, daß der Mensch Gotte als Schadenersatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte und als Genugthuung für die ihm bewiesene Verachtung eine derselben adäquate Strafe litt. Beides konnte der Mensch nicht; daher die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Versöhnung. Und so erst als der Versöhnte konnte Gott die Sache des Menschen gegen den Teufel führen wollen u. s. w. — Dabei hält jedoch Hugo dafür, daß Gott die Erlösung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligen können, daß aber gerade dieser Weg der angemessenste war, weil er der Menschheit in Christi Vorgang ihre dereinstige Verklärung und das höchste Beispiel der Demut und Liebe vorhielt *).

Der letztern Ansicht folgt auch Peter der Lombarde, bei dem wir aber auch schon alle die vorhin bezeichneten Momente, freilich ohne alle innere Einheit, neben einander aufgereiht finden. An ihm sieht man recht deutlich, wie durch den Einfluß der gegensätzlichen Theorien Anselms und Abälards auf die alten Grundlagen das Dogma auf's neue in Fluß zu kommen, aber auch in innere Widersprüche und Schwankungen zu geraten beginnt. Der Lombarde geht dabei von dem Gesichtspunkt des

---

*) De sacram c. 4. Vgl. Liebner: Hugo v. S. Victor 1834. S. 419.

meritum aus, Lib. Sent. III, dist. 18. Als Gottmensch und Erlöser besaß Christus seiner Menschheit nach die absolute Fülle der Gnade, ihr Vollmaß wohnte ihm ein und mußte ihm einwohnen, wenn er sie andern mitteilen sollte (gratia habitualis, Dist. 13). Vermöge dieser Gnade kann er ein Verdienst erwerben, und hat er auch wirklich etwas verdient, sowohl für sich als für uns. Sich selbst hat er die Verherrlichung verdient, und zwar schon von der Konzeption an per humilitatem et obedientiam passionis, durch seine Liebe, Gerechtigkeit, Demut und übrigen Tugenden; uns den Zugang zum Paradies und die Erlösung von der Sünde, von der Strafe und von dem Teufel. Vom Teufel aber hat uns Christus erkauft, idem von der Sünde, durch die uns der Teufel gefangen hielt (a peccato et per hoc a diabolo); von der Sünde aber insofern, als sein Tod der höchste Thatbeweis der Liebe Gottes gegen die Sünder ist, der die Gegenliebe erweckt, welche von der Sünde frei macht. (Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.) Und eben dies ist, wie nr. f. gezeigt wird, unsere Versöhnung mit Gott. Denn nicht so verhalte es sich damit, als ob erst Christus Gott mit uns versöhnt und seine Liebe uns zugewendet habe; Gott hat die Menschen auch als Sünder schon von Anfang an geliebt: jam nos diligenti Deo reconciliati sumus; sondern darin besteht die Versöhnung, daß Christus das auf Seite des Menschen stattfindende Hindernis eines gottgefälligen Verhältnisses hinweggeräumt hat, id est peccata, quibus Deus offendebatur et nos inimici ejus eramus. So schließt sich hier der Lombarde an Abälard an. Als drittes Moment nennt er dann allerdings noch die Befreiung von der Strafe und Schuld. Von der Schuld habe uns Christus durch sein Opfer erlöst, nicht so, daß sie nicht mehr besteht, sondern so, daß sie uns nicht mehr unter ihre Haft beschließt. Die Erlösung von der Schuld involvirt die Erlassung der ewigen Strafe; von der zeitlichen heißt es dann weiter. Per ipsius poenam, quam in cruce tulit, omnis poena temporalis, quae pro peccato conversis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur et in poenitentia minoratur. Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit. Warum aber die Vollziehung der Strafe an Christo nötig war und wie überhaupt dieser dritte Punkt mit seinen vorherigen Aussagen zusammenzudenken sei, das wird von dem Magister Sent. nicht weiter erklärt. So unklar und schwankend ist hier noch alles.

Weit enger an Anselm schließt sich dagegen Alexander v. Hales*). In seiner Summa Pars III, Qu. 1. mbr. 4—7 lehrt er ganz im Sinne

*) Alle folgd. Scholastiker folgen der von ihm aufgestellten Reihenfolge der einzelnen Artikel. — Albert der Große gibt nur wenig.

und zum großen Teil mit Anselm's eigenen Worten die Notwendigkeit einer Genugthuung. Vgl. Qu. 16. mb. 3. 4: Dei justitia est, ut nunquam peccatum dimittatur sine poena. In der weiteren Entwicklung unterscheidet er dann, wie Peter, meritum und satisfactio: passio Christi fuit nobis meritoria et satisfactoria, meritoria vitae aeternae, satisfactoria quoad remissionem poenae, und scheint das Verhältnis beider so zu denken, daß Christi Verdienst der allgemeine Erwerbungsgrund unseres Heiles, die Satisfaktion aber der Modus ist, durch den er speziell die Erlassung der Schuld und Strafe ausgewirkt hat. Denn, heißt es Qu. 16, mb. 4: Sibi meruit glorificationem, nobis universaliter deletionem culpae; remissionem poenae aeternae; remissionem poenae temporalis, und Qu. 18. mb. 1: in peccato sunt duo: macula et reatus. Passio est causa meritoria deletionis maculae, quia meruit nobis gratiam et omne illud quod delet peccatum; reatum ad poenam delet (passio), ut causa satisfactoria. Aber in der Ausführung mischt er dann auch hier sogleich wieder das Mitleiden der Gläubigen, die Liebe und Nachfolge mit ein, wodurch er die Grenze zwischen der objektiven und subjektiven Seite der Sache vermischt. Und so finde ich's bei allen folgd. Scholastikern.

Zunächst bei Bonaventura, der sich noch um einen Schritt weiter als Alexander von Anselm entfernt. Denn zwar stimmt er ihm darin bei, daß zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes der Weg der Satisfaktion der schicklichste war, weil, da Gott ebenso barmherzig und gerecht ist, auch hier die Barmherzigkeit im angemessenen Verhältnis zur Gerechtigkeit stehen müsse: hätte Gott die Schuld nicht erlassen, sondern die Strafe vollzogen, so hätte sich seine Barmherzigkeit nicht geoffenbart, hätte er sie aber erlassen, ohne Genugthuung zu fordern, so hätte sich seine Gerechtigkeit nicht geoffenbart. Ja Bonaventura geht noch weiter bis zu dem Satze, daß nur der Gottmensch diese Genugthuung leisten konnte, — und daß der modus satisfaciendi per passionem Christi unter allen möglichen weitaus der entsprechendste gewesen sei; aber, ob absolut notwendig? — diese Frage wagt er doch nicht zu bejahen. Auch bei ihm findet sich übrigens die Lehre vom meritum, und hier macht Bonaventura noch weit stärker als Anselm den Umfang, die Schande, die Schmach, die Demut, überhaupt den Gehorsam des Leidens als wesentliche Momente der Satisfaktion geltend: Quia reparare debuit salvo honore Dei, ideo reparavit offerendo obsequium satisfactorium. Est autem satisfacere honorem Deo debitum rependere. Honor autem Deo subtractus per superbiam et inobedientiam, respectu rei ad quam homo adstringitur, nullo modo melius restituitur, quam per humiliationem et obedientiam ad eam rem, ad quam nullatenus tenebatur. . . . Christus J. exsolvit Deo quae non rapuit per obsequium satisfactionis perfectae,

et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione. Auf diesem Wege geht dann Bonaventura's ebenso berühmter Zeitgenosse, Thomas v. Aquino, weiter fort, so aber daß er sich auch nach der andern Seite hin noch weiter als jener von Anselm entfernt.

Denn Thomas lehnt noch weit entschiedener die innere Notwendigkeit einer Genugthuung ab. Summa th. III. Qu. 46. art. 1—3: Gott hätte unbeschadet seiner Gerechtigkeit auch ohne Satisfaktion die Menschen von Sünde befreien, ohne Strafe die Schuld erlassen können, denn auch die Gerechtigkeit steht unter dem absoluten Willen; weil die Sünde persönliche Beleidigung Gottes ist, kann er sie, wenn er will, ungestraft lassen; wohl aber sei das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechtes gewesen, (per quod melius et convenientius pervenitur ad finem,) sofern dadurch dem Menschen zu seiner Beseligung nicht blos die Schuld abgenommen, sondern auch ein mächtiger Impuls zur Gegenliebe, zur Heiligung u. s. w. gegeben sei. So aber, als das entsprechendste Mittel zum Zweck, erscheint die Satisfaktion dem Thomas doch auch wieder als eine Notwendigkeit, nur nicht als absolute, sondern als hypothetische — und in diesem Zusammenhang hält er den Begriff des Strafleidens fest. Qu. 47. a. 3 heißt es von der Hingebung Christi in den Tod: in eo ostenditur severitas Dei, qui peccatum sine poena dimittere noluit.

In der folgenden ausführlichen Erörterung hebt dann Thomas eine Reihe von Momenten hervor, die zum Teil als ein Gewinn für das Dogma angesehen werden können, und die wir deshalb zusammenfassen*).

Erstlich bleibt er nicht bei dem Tode Christi stehen, sondern legt alles Gewicht auf das Leiden, welches er ethisch zu vertiefen sucht, Qu. 46 art. 4—7. Christus, sagt er, hat alles menschliche Leid erduldet**), indem er von Menschen aller Art, von Juden und Heiden, von Fürsten und vom Volk, von Freunden und Bekannten, an Gut und Ehre, an Seele und Leib, an allen Teilen des Körpers, durch alle Sinne litt; deshalb war auch der Schmerz, den er dabei empfand, der größeste, der überhaupt in dem gegenwärtigen Leben erduldet werden kann; und das nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: ein wahrer tiefer Schmerz, wegen der Reinheit der Trauer und des Mitgefühles mit unsern Sünden. Insbesondere war es die Freiwilligkeit dieses Leidens zum Zweck der Erlösung und die Größe der Liebe und des Gehorsams darin, was seine Passion zur entsprechenden Satisfaktion für die Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes machte, und ihr einen Wert verlieh, der die Gotte

*) Sie finden sich jedoch andeutungsweise schon alle bei Alexand. v. Hales und bei Bonaventura.

**) Nämlich secundum genus, nicht secundum speciem.

zugefügte Beleidigung nicht nur aufwog, sondern unendlich überwog, a. 6. Erstens wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt, zweitens wegen der Würde seines gottmenschlichen Lebens, das er zur Genugthuung hingab, drittens wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzes, den er, nach dem Obigen, auf sich nahm. Wiederholt macht Thomas dieses Leiden neben dem absoluten Wert jenes Lebens geltend und sucht in dessen ethischer Qualität einen Ersatz zu gewinnen, sowohl dafür daß Christus nur seiner Menschheit nach litt (Qu. 4 a. 12), als dafür daß er nicht die ewigen Strafen litt, die er auch nicht habe leiden können (Qu. 46. a. 6). Ja er geht darin so weit, daß Qu. 47. a. 2 die obedientia des Erlösers in Leiden und Tod geradezu als die Erfüllung aller Gebote, sowohl des moralischen der Liebe zu Gott und zu den Nächsten, nach Joh. 14, 31 und Gal. 2, 20, als aller Ceremonialgesetze betrachtet, und diesen Leidensgehorsam in Liebe, im Gegensatz zu Anselm, als einen freien bezeichnet, wodurch Christi Tod erst zum wahren, gottwohlgefälligen geworden sei: ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo (Eph. 5, 2); obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Durch das Opfer Christi aber sind wir Gotte versöhnt worden Qu. 49 a. 4: — In dieser Einsetzung ethischer Momente in die Passion liegt ein unverkennbarer Fortschritt über Anselm hinaus.

Das andere ist die Art, wie Thomas die Übertragung des Verdienstes des Leidens Christi an die Erlösten erklärt. Es geschieht dies durch die Idee des Hauptes Qu. VIII. a. 1 u. 3 *). Als der gottmenschliche Mittler verhält sich nämlich Christus zu der Gemeinde der Erlösten, die einen mystischen Organismus bildet, wie das Haupt zum Leibe, und zwar einmal, sofern das Haupt der oberste und erste Teil des Leibes ist, das Prinzip, zweitens, sofern es der Sitz aller Organe und Sinne, und drittens der Punkt ist, von welchem aus die gesammte Bewegung der Glieder ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Dies alles gilt auch von Christo geistiger Weise. Er steht wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als der primitive und ursprüngliche Besitzer der Gnade über allen, er besitzt sie in ihrer absoluten Fülle und hat die Kraft, sie in alle Glieder des mystischen Leibes der Kirche ausfließen zu lassen Quaest. VII. 1 u. 9). So bildet Er mit ihr ein Ganzes: tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum capite, quod est Christus. Und dieses Verhältnis umfaßt an sich die ganze erlöste Menschheit, sowohl der Zeit als der Zahl nach; die Gläubigen actu, die Ungläubigen potentia (Qu. VIII. 3). Vermöge dieses Verhältnisses kommt

*) Die sich jedoch auch schon bei Bernhard, Alexander, Bonavent. u. a. findet.

alles, was das Haupt hat und thut, seinen Gliedern zu gute. Dies gilt nun zwar nach Thomas zunächst von der gratia, die Christus selbst persönlich besitzt, es gilt aber auch von seinem Leiden, sofern es unter den Begriff des meritum fällt. Und unter diesen fällt es, sofern es eine freie Leistung ist; secundum quod eam (passionem) aliquis voluntarie sustinet (Qu. 48, 1). Als solches hat es nicht nur Christo selbst die Erhöhung, sondern uns das Heil verdient, weil es das Verdienst des Hauptes ist; vermöge desselben Verhältnisses gehört seine Satisfaktion allen Gläubigen, als seinen Gliedern an (Art. 2), und erwirbt uns sein Leiden (als redemtio) die Vergebung der Sünden und die Erlassung der Strafe, welche Thomas noch von der Vergebung unterscheidet (Art. 3). So umfassend ist die Anwendung, die er von dem Begriff des Hauptes macht; in ihm liegt auch der Gedanke der Stellvertretung wie er denn gerade von ihm aus den Einwand beseitigt, daß doch eigentlich der genugthun sollte, welcher sündigt, nicht aber der Unschuldige; ad hoc dicendum: quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, Qu. 48 a. 2. So auch schon Bernhard: Satisfecit caput pro membris, und Alexander v. Hales.

In der Art, wie Thomas den Modus und den Erfolg der Passion behandelt, zersplittert er nun allerdings das Dogma wieder so sehr, daß seine Einheit zu verschwinden droht; denn was den modus betrifft, so stellt er das Leiden Christi (Qu. 48) unter den Gesichtspunkt des meritum, der satisfactio, des sacrificium, und der redemtio, ohne das innere Verhältnis dieser Begriffe zu einander zu erörtern; als Wirkungen des Leidens aber nennt er Qu. 49: die Befreiung von der S ü n d e, von der Gewalt des T e u f e l s, von der Verhaftung zur S t r a f e, die V e r s ö h n u n g mit Gott, die E r ö f f n u n g der Pforte des Himmels, wiederum ohne diese Momente weder unter einander zu vermitteln, noch sie in den vierfachen Modus einzureihen. Doch ist jedenfalls der Begriff der Satisfaktion der durchschlagende, und ihre nächste Wirkung als Erlösung von der Sünde, ihrer Macht, Strafe und Schuld bestimmt, und zwar nicht nur der E r b - s ü n d e, sondern auch aller a k t u e l l e n Sünden, Qu. I. a. 4. vgl. Qu. 48, 4: passio Christi fuit superficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani. Qu. 49: per passionem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem et charitatem et fidei sacramenta. Die Versöhnung mit Gott endlich hat diese dreifache Befreiung zur Voraussetzung und wurde insofern durch das Leiden Christi bewirkt, als es die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes machte, entfernt hat und zugleich das angemessenste Opfer ist.

Daneben gewahren wir auch bei ihm jenes Schwanken zwischen der

objektiven und subjektiven Seite der Versöhnung. Es zeigt sich schon darin, daß er häufig die faktische Befreiung von der Sünde der Vergebung oder Straferlassung voranstellt und erstere sich durch die menschliche Liebe vermitteln läßt, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob auch die letztere erst infolge der ersteren eintrete (Qu. 48, 1 Qu. 49, 1: per charitatem consequimur veniam peccatorum); es zeigt sich in der wiederholten Identifizirung des Begriffs der remissio peccatorum mit der (subjektiven) Reinigung von der Sünde, am deutlichsten in der äußerlichen Nebeneinanderstellung der objektiven und subjektiven Seite, z. B. Qu. 49, 3 und in der Aussage: „daß die Sündenvergebung durch das Leiden Christi auf dreifache Weise bewirkt werde: wegen der darin liegenden Aufforderung zur Liebe, weil es der Kaufpreis für unsere Sünden ist, und weil das Fleisch, in welchem Christus gelitten, die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben." — Es ist unverkennbar der Einfluß der scholastischen Lehre von der Rechtfertigung = Heiligung, die hier störend und verwirrend auf das Dogma von der Versöhnung einwirkt.

Daß Thomas eine satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans lehrt, haben wir bereits gesehen. Er gewinnt sie dadurch, daß er den Wert des Leidens, das an sich nur der Menschheit angehört (Qu. 46, 12), aber auch nicht Erleiden der vollen Sündenstrafe, des Zornes Gottes und des ewigen Todes ist — daß er den Wert dieses Leidens durch den absoluten Wert des Lebens Christi, als des Gottmenschen, ergänzt: propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis generis humani. Diese Bestimmung hat allerdings hier keineswegs jene innere Notwendigkeit, wie bei Anselm, aber sie ist doch ein wesentliches Charakteristikum des Thomistischen Systems.

Und eben dies ist der Punkt, an dem ihm Duns Scotus mit seiner Acceptationstheorie entgegentrat*). Duns Scotus läugnet überhaupt die Notwendigkeit der Erlösung durch den Tod Christi: sie hätte ebenso gut auf irgend eine andere Weise geschehen können; die Notwendigkeit der Satisfaktion durch einen Gottmenschen; die Unendlichkeit der menschlichen Schuld (peccatum a se formaliter est actus finitus); die intensive Unendlichkeit der Strafe und die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Da es seiner menschlichen Natur angehört, so hat es auch nur einen endlichen Wert. Dennoch nimmt es Gott als ein zureichendes an, er läßt es als ein unendliches, d. h. für unendlich viele gelten, vermöge der Freiheit seines Willens (tantum valuit Christi meritum, quantum voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare), und zwar um der Person willen, der

*) Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lomb. Lib. III. Dist. 19.

es angehört. In dieser divina acceptatio liegt also die letzte Ursache des ganzen Verdienstes des Erlösers. Diese Behauptung geht auf den Grundgedanken des Duns Scotus zurück, daß alles (außer Gott) nur deshalb gut ist, weil es Gott will, nicht umgekehrt, — mithin auch jedes Werk verdienstlich, weil es Gott dafür annimmt, nicht umgekehrt (divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti). Es ist die absolute Freiheit = die absolute Willkür Gottes, die es dafür gelten läßt; und ebendiese Willkür ist es auch, die das an sich (objektiv formaliter) endliche Verdienst Christi als (extensiv) unendliches annimmt. Wenn nun hier Duns Sc. doch noch eine gewisse äußere Angemessenheit (ratio extrinseca — de congruo), warum Gott diese Leistung so viel gelten läßt, in der Person Christi erkennt, so geht er im Flgd. (dist. 20, wo er den Anselm bekämpft) so weit, das ganze Erlösungswerk für etwas Zufälliges zu erklären totum fuit contingens simpliciter. Eine Satisfaktion, wenn sie anders notwendig gewesen wäre, was sie übrigens an sich gar nicht war, hätte auch ein Engel, falls er irgend etwas gottwohlgefälliges für uns Gotte dargebracht hätte, oder auch ein purus homo, wie der erste Adam leisten können durch einen verdienstlichen Akt der Liebe, d. h. durch einen Akt seines freien Willens, der die That des Abfalls überwogen hätte; ja Duns Sc. hält es für möglich, daß jeder für sich genugthun könne (quod quilibet potest satisfacere pro se), denn es komme nur darauf an, daß er die prima gratia (das Vermögen etwas Verdienstliches zu thun) geschenksweise empfange. Fragt man nun aber, warum denn nun Christus, obwohl der Mensch auch anders hätte erlöst werden können, doch gerade diesen Weg, den Weg des Leidens, eingeschlagen habe, so antwortet Duns Scotus, einmal, weil er lieber sterben als die Wahrheit den Juden verschweigen wollte, sodann, weil er auf diese Weise die Menschen sich und Gotte am stärksten zur Liebe verpflichtete: ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc potissimum fecit — et haec est congruitas, non necessitas. Es leuchtet von selbst ein, wie oberflächlich diese Theorie des durch seinen Scharfsinn berühmten Scholastikers ist, die eigentlich gar keine Versöhnung kennt und das, was sie so nennt, überdies als ein Zufälliges ansieht. Seine zahlreiche Schule hielt sie in demselben Maße fest, wie die Thomistische die Theorie ihres Meisters, und der spätere Nominalismus, zu dem Duns Scotus selbst hinübergeleitet hatte, begünstigte sie entschieden. Die namhaftesten Scholastiker dieser letzten Periode sind ihr zugethan; selbst Durandus v. St. Pourçain, den man sonst zu den Thomisten zählt, lehrt aus demselben Grunde wie Duns Scotus eine satisfactio secundum acceptationem gratuitam. Wilh. Occam, der Erneuerer des Nominalismus, übergeht zwar in seinem Kommentar zum Lombarden die Versöhnung gänzlich, aber der spanische Theologe Michael de Placois (im 16. Jahrh.)

stellt die nominalistische Lehre so dar: Mortem Christi non explevisse justitiam, sed solum explevisse ex magna condignitate.

Blicken wir von da zurück, so steht Anselm, ohnerachtet des durchgreifenden Einflusses, den er auf die Entwicklung des Dogma ausgeübt hat, doch ziemlich einsam da. Die volle Konsequenz seines Systems hat sich nicht zur Herrschaft durchgearbeitet und konnte es auch nicht, weil es zu abstrakt, zu künstlich und mit mehrfachen Mängeln behaftet war. Es hat nur wenige namhafte Vertreter gefunden, die es sich nach seinem ganzen Inhalt aneigneten. Aber noch weit weniger konnte sich die rein subjektive Fassung Abälard's zur Geltung bringen; sie widersprach in dem Gegensatz, in den sie sich stellte, dem allgemeinen Glauben. Von der Thomistischen Theorie hat wenigstens der Satz von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die kirchliche Sanktion erlangt. Er ist in der Bulle Unigenitus v. J. 1343 aufgenommen, und zwar so, daß er da zugleich der Theorie von dem unendlichen Schatz der Kirche und vom Ablaß zur Stütze dienen muß. Auch die Art, wie sich die Thomistische Lehre mit dem Gedanken Abälard's zu vermitteln sucht, mußte der kirchlichen Strömung zusagen; denn bei der Art, wie sie den Unterschied zwischen der objektiven und subjektiven Seite der Versöhnung in der Schwebe hielt, ließ sie der herrschenden Lehre von der fides charitate formata und von dem meritum noch immer Raum genug. An sich aber war diese Modifikation der Anselm'schen Satisfaktionslehre eine Halbheit, die ihre Wahrheit und Großartigkeit verderbte, und statt sie wirklich fortzubilden, heterogene Elemente in sie einflocht. Insbesondere hat sie den hohen Ernst derselben abgeschwächt. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde, wenn es wieder erwachen wird, wird darin keine Beruhigung mehr finden. Der richtige, auch von den Thomisten anerkannte Grundsatz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät und deshalb eine unendliche Schuld ist, forderte einen ganz andern Ausbau des Dogma.

Nehmen wir hinzu, daß neben der Thomistischen Lehre die Nominalistische wissenschaftlich in gleicher Geltung bestand, so können wir, im Ganzen angesehen, nicht sagen, daß die Scholastik von Anselm abwärts das Dogma wesentlich weiter gefördert habe.

Fragen wir aber, was, abgesehen von der Differenz der theologischen Schulen, sich aus der ganzen Bewegung als Gemeingut abgesetzt habe, so werden wir die Antwort bei derjenigen Richtung finden, welche sich aus den Subtilitäten der Scholastik auf eine einfachere und mystische Auffassung des Christentums zurückzog, ich meine bei der von dem berühmten Johann Gerson vertretenen. Bei ihm finden wir den Doppelgedanken einer Satisfaktion durch den Tod Christi und einer Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, die sich darin vollzieht, auf's stärkste betont. Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß dieser Gedanke

schon von Innocenz III. ausgesprochen worden ist: modum invenit Deus, per quem satisfecerit tam misericordiae quam justitiae; judicavit igitur, ut assumeret (filius) in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis. Dasselbe sagt nun Gerson gerade da, wo er die Summa des katholischen Glaubens kurz angibt *): Omnipotens Dominus ac piissimus pater noster nolens humanum genus tot et tantis subjectum miseriis in aeternum perire et a regno paradisi in perpetuum exulare, concurrente justitia simul et misericordia, hoc remedium decrevit adhibere. Voluit siquidem filium unigenitum carnem sumere .... und nun folgen in einfacher Aufstellung die Thatsachen der Geburt, des Leidens, Sterbens, Auferstehens u. s. w. Von demselben Gesichtspunkt aus behandelt Gerson dann auch in mehreren Passionspredigten die Versöhnung:

„Seid dessen vollkommen gewiß, daß Gottes Sohn das menschliche und sterbliche Fleisch angenommen hat und zwar nicht für sich, sondern um uns zu erlösen, um unserer Schuld und der Gerechtigkeit genugzuthun (ad satisfaciendum debito nostro et justitiae). Alles also, was er leidet ist für uns und unsere Missethaten, wir sind die Ursache seiner Schmerzen, denn lediglich für uns hat er sie getragen. . Dieses Buch der Passion mit den gelösten sieben Siegeln prägt uns deutlich sieben Wahrheiten ein; die erste: wir müssen die Sünde so sehr als möglich hassen, weil sie der göttlichen Gerechtigkeit so ganz und gar mißfällt, denn um sie abzuthun sehet ihr Gott die der Sünde gebührende Strafe leiden; die zweite: die Sünde ist das Allergrauenvollste, denn sonst würde nicht unser Herr, um uns davon zu befreien, so schwere Strafe erduldet haben" u. s. w. Ja so sehr ist es Gerson um diesen Hauptpunkt zu thun, daß er ihn in einer andern Predigt durch folgendes Beispiel zu verdeutlichen sucht: „Stelle dir vor, daß dein Herr dich als den ärgsten Verräther ansieht und als einen solchen, der du durch deinen Verrat und das Verbrechen beleidigter Majestät dem Tode verfallen bist, und das ganze Menschengeschlecht von dem (ewigen) Erbe ausgeschlossen. Und doch ist der König ein so gerechter, daß er dein Verbrechen durchaus nicht ungestraft hingehen lassen will, andrerseits aber so gütig und barmherzig, daß er seinen eigenen unschuldigen Sohn den Schmerzen, den Drangsalen und dem Tode übergibt, und das auf eigenen Antrieb, um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu vereinbaren und eine Gutmachung des Verbrechens herzustellen".

Auch bei dem Mitarbeiter Gersons, dem nicht minder berühmten Petrus von Alliaco, so wenig er sonst über die Versöhnung gibt, begegnet uns doch derselbe Gedanke in höchst eigentümlicher Weise. In seinen Anmerkungen zu Lib. III der Sentenzen des Lombarden personifi-

*) Opp. T. I, p. 428: de praeceptis decalogi, ed. Antv. 1706.

zirt er die Begriffe Gerechtigkeit und Wahrheit, Barmherzigkeit und Friede. Mit ihnen habe Gott ursprünglich die Menschen geschmückt; aber durch die Sünde hat sie der Mensch verloren. Sie sind von der Erde wieder zurückgekehrt in den Himmel. Dort bringen sie nun in einem Zwiegespräche die Sache der gefallenen Menschheit zur Sprache. Der Vater der Lichter führt als Richter den Vorsitz; er spricht das Endurteil: Es reut mich, daß ich den Menschen gemacht habe; besser, er wäre nie geboren; nun aber liegt es mir ob, Buße zu thun *) für den Menschen, den ich geschaffen: so will ich denn gehen und menschliche Natur annehmend durch Menschen für der Menschen Erlösung den Tod erleiden. Da erfüllte sich, was der Prophet sagt: Barmherzigkeit und Wahrheit kamen einander entgegen, Gerechtigkeit und Friede küßten sich.

Weiter kommt dabei die praktische Literatur des späteren Mittelalters in Betracht. Ich habe da zunächst eine Reihe von Festreden, insbesondere von Passionsbetrachtungen aus dem fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert im Auge **). Ihre Tendenz ist, sowohl die Freiwilligkeit des Leidens Christi (oblatus est, quia ipse voluit), als die Größe und Intensität des Schmerzes darin zur Anschauung zu bringen. Der dogmatische Grundgedanke aber ist der der Satisfaktion, gewöhnlich mit unterschiedsloser Berufung auf die bedeutendsten scholastischen Autoritäten begründet. Namentlich gilt dies von Gabriel Biel, dem letzten Scholastiker, einem Mann von großem Ansehen und Einfluß. Er stellt gleich am Anfang seiner Passionsreden den allgemeinen Gesichtspunkt auf: omnia, quaecunque passus est (Chr.) ad satisfactionem pro nostris peccatis, a divina providentia sapientissime simul et justissime ordinata; hinc et peccati malitia et severa patris justitia cognoscitur et intensior dolor sponte pro nostris peccatis assumtus (S. XXIV). In der Ausführung klingt dann zwar die Thomistische Anschauung durch, jedoch ziemlich frei gestaltet, und so, daß die Stellvertretung vielfach angedeutet wird: ego debui, tu solvisti pro me; ego peccavi, tu portasti. Serm. XIII, de circumc. Dom. aber bemerkt G. Biel, „daß in dem Werke der Erlösung Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit zusammenwirken: die Wahrheit seiner Gerechtigkeit meine ich“ — fügt er hinzu. „Denn, fährt er fort, es war ein Werk der größten Barmherzigkeit von Seiten des Vaters,

---

*) Poenitet — poenitentiam agere pro homine quem creavi; die poenitentia aber ist ein Akt der Satisfaktion; der Sinn wird also sein: es liegt mir ob, die Wiederzurechtbringung oder Gutmachung zu beschaffen.

**) Was mir vorliegt, sind mehrere Passionsbetrachtungen aus dieser Zeit, zwei von Gabriel Biel: Passionis dominicae sermo historialis, und Sermones de festiv. Christi et Sanct.; eine von Joh. Gritsch, Serm. 1522 und eine Reihe anderer ohne Jahrzahl und Namen. So viel ich sehe, ist überhaupt diese Literatur für die Dogmengeschichte noch ebenso wenig benützt als Joh. Gerson.

dem Menschen, der Gottes Feind war und nichts Gottwohlgefälliges besaß, einen solchen Heiland zuzuwenden und den eigenen Sohn so unermeßlichen Strafen um der Rettung der Sünder willen zu unterwerfen; und es war Bethätigung der größten Gerechtigkeit, solche Strafen von dem Eingebornen zu erfordern. Auch war es Bethätigung großer Gerechtigkeit, ob so gottgefälligen Gehorsams einer so geliebten Person diejenigen zu verschonen, für welche er geleistet worden war." Also beides, sowohl das Strafverhängnis über den Sohn, als daß er dessen Gehorsam für die Sünder gelten ließ, war Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes (letzteres deshalb, weil — wie es unmittelbar vorher hieß — hoc obsequium omnibus sufficere posset). Aber setzt G. Biel hinzu: „Auch von Seiten des Sich-Darbringenden war es eine That großer Barmherzigkeit und großer Gerechtigkeit, sowohl im Verhältnis zu Gott als zu dem Nächsten, denn die Liebe Gottes und des Nächsten forderte eine solche Leistung zur Erlangung eines so großen Gemeinguts, nämlich der Seligkeit, zu der Gott den Menschen bestimmt, aber unter der Bedingung eines solchen Gehorsams bestimmt hatte." — Durch die Sakramente aber kommt sie zur Applikation an die Einzelnen. Gewiß eine höchst wichtige Darlegung, um so mehr als wir G. Biel als einen der namhaftesten Stimmführer seiner Zeit betrachten dürfen.

Werfen wir noch einen Blick auf den dem 14. Jahrh. angehörigen Joh. Tauler. Bei ihm werden wir im voraus weniger für unser Dogma erwarten dürfen, denn die Mystik liebte es, alle objektiven Heilsthatsachen in die Subjektivität zu versenken. Auch Tauler geht diesen Weg. Er preist in seinen Predigten vor allem die unaussprechliche Liebe des Herrn; aber nur, um daran die Mahnung zu knüpfen, daß auch wir etlichermaßen gleichförmig werden sollen, dem Ebenbilde des Sohnes Gottes, indem wir ihm nachfolgen auf dem Wege des Kreuzes, darinnen er uns ist fürgegangen. Dennoch verkennt Tauler die objektive Bedeutung dieser Thatsachen nicht *). Er sagt in einer seiner schönsten Predigten (Mariä Verkündigung II, 58): „Die inbrünstige und ewige Liebe, durch welche der Herr aller Herren, der Sohn Gottes bewogen, sich unser, die wir arme verdammte Höllenbrände waren, zu erbarmen, Phil. 2, 6—9 — dieselbige Liebe kann kein Mensch genugsam mit Worten aussprechen und loben, auch für dieselbige nicht genugsam danken, weil sie allem menschlichen und engelischen Verstand viel zu hoch und kein Engel oder Mensch fassen und begreifen kann, daß unser Herr und Gott, unser oberster Richter und Vater, unser Bruder und Bräutigam hat werden wollen, daß er alle unsere Schuld und ewige Verdammnis auf sich genom-

*) Und darin zeichnet er sich vor andern Mystikern aus, welche die objektive Seite der Versöhnung ganz in die subjektive absorbiren.

men, uns mit seinem herben bitteren Tod erlöset, zu Kindern des ewigen Lebens gemacht, wiederum zu Ehren gebracht, ja über alle Engel uns erhoben hat."

Noch weit entschiedener tritt die stellvertretende Genugthuung hervor in den lateinischen Passionsbetrachtungen, die den Namen Taulers tragen. Auch da werden die Leiden des Herrn durch die einzelnen Stationen hindurch ausgemalt, um zur Anerkennung der herablassenden und erbarmenden Liebe, die sich darin offenbart, zur Nachfolge, zur Demut, zum Kreuztragen zu bewegen. Aber schon bei dem Leiden im Garten heißt es: Certe Christus omnia mundi peccata in se receperat tantumque pro illis ultro sibi assumsit dolorem cordis, ac si ipse ea perpetrasset. Ut nos ab inferorum eriperet cruciatibus, poenas omnes, quas nos merueramus, ipse in se sustinuit . . plane ut projectus a Deo et inimicus Dei habitus est, ut nos qui inimici eramus, amici et filii Dei efficeremur. c. 7, 58. 66. Dann weiter c. 12, 104, wo der Betrachtende ausruft: O pater amantissime, quod est hoc opus admirabile, ut cuncta peccata nostra unico tuo imponeres et in ipso vindicares, vgl. 151. c. 29, 247 ff.: nec potuit Christi passio non esse vehementissima, cum peccatis omnibus secundum justitiae rigorem praeponderaret. Endlich in der Betrachtung über den Tod des Erlösers, wo derselbe c. 51, 419 zu Gott seinem Vater spricht: Satisfeci amoris postulationi et justitiae nec non misericordiae supplicatione executus sum. — Von diesem stellvertretenden Strafleiden des Mittlers sagt der Verfasser: wir haben es verschuldet, wir, unsere Sünden, sind die Ursach deiner Wunden, Leiden, Strafen: unde tot tibi vulnera, nisi ex innumeris meis sceleribus (247. 333. 344. 111 ff.), und eignet sie sich hinwiederum gläubig an: O si peccata mea in lance una et merita filii tui in lance altera ponerentur, multo haec illa vincerent etc. Darauf setzt er seinen Trost, seine Hoffnung: Hic est agnus insons . . qui peccata omnia mundi tulit: ex hujus passionis thesauro mutuo accipio pretium debiti mei et illius merita omnia numero tibi pro omni debito meo, 342. — Dies alles ist nun hier allerdings nicht durchweg im rein evangelischen Sinn gemeint; denn nicht nur läßt der Verf. die Maria mitleiden und dadurch Christi Verdienste teilen (z. B. c. 44, wie ihre afflictiones, so sind auch ihre merita infinita) die ganze Tendenz der Betrachtung ist mehr auf das Mitleiden mit Christo als auf die Sündenvergebung, mehr auf die Buße und Büßung als auf den Glauben gerichtet; indessen enthalten sie doch eines der leuchtendsten Zeugnisse für den Glauben an die stellvertretende Genugthuung Christi und für den Gedanken einer Vermittlung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit in seinem Leiden und Sterben*).

*) Die Schrift, der diese Mitteilungen entnommen sind, hat den Titel: J. Tau-

Aus dem Bisherigen erkennen wir den Stand des Dogma vor der Reformation. Die Grundgedanken der Anselm'schen Theorie sind doch zum Gemeingut geworden, aber in freier, populärer, praktischer Gestalt. Sie haben die strenge, scholastische Form abgestreift und sich gleichsam erweicht, auch mannigfach modifiziert. Satisfaktion und Stellvertretung, Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe durch den Tod des Herrn — diese Grundzüge sind geblieben; aber der Tod wird nicht mehr ausschließlich als Lebenshingabe, sondern als Passion, die Passion als stellvertretendes Leiden und das Leiden nicht blos als Erleiden, sondern zugleich als Erweisung heiligen Gehorsams gefaßt; die ethische Betrachtungsweise hat begonnen, die Anselm'sche Grundlage zu durchdringen. Bei Johann Wessel, der den Übergang zwischen der mittleren und neueren Zeit bildet, finden sich alle diese Momente zusammen *). Ohne auf die scholastischen Bestimmungen sich einzulassen, hebt er um so mehr das wesentliche Moment des Satisfaktionsbegriffes hervor: „Unter allen Wundern Gottes ist das nicht das geringste, wie dieselbe Gerechtigkeit, die mit göttlichen und ewigen Gesetzen gegen den Menschen gerüstet ist, bei dem Gerichte selbst nicht allein das Schwert, sondern auch das Urteil zurückhält, und den sie zu verdammen beschlossen hatte, nicht allein freizusprechen, sondern zur Ehre, Würde und Herrlichkeit zu erheben befiehlt. Wer wird sich hier nicht wundern, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit sicher gestellt ist? Diese so entgegengesetzten Dinge hat allein die Sanftmut des Lammes wahrhaft verschmolzen. Denn Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selber für sich und von sich Genüge geleistet *). In Christo erblicken wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern den versöhnenden, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt

---

leri super vita et passione salv. n. J. Christi exercitia (2te A. 1857 Cöln); wir besitzen den Tauler'schen Grundtext noch nicht und alle bisherigen deutschen Ausgaben sind nur Rückübersetzungen aus dieser lateinischen, von Surius im Jahr 1548 verfaßten Version.

*) Vgl. über ihn: Ullmann, Reformatoren von der Reformation. Bd. II. 1866. Anders beurteilt ihn in vielfacher Übereinstimmung mit Ritschl, a. a. O. Bd. I, S. 129 f. H. Schmidt, Theolog. Realencyklopädie. Bd. XVI. wo er u. a. S. 799 f. sagt: „Wir werden Wessels Lehre vom Heilswert des Todes Christi nicht im Sinne Anselms oder der luther. Theologie deuten dürfen, so sehr sie sich vielfach Anselm nähert. Vielmehr besteht dieser Heilswert eben in der absoluten Bewährung der Liebe, durch welche Christus einen unmittelbar ergreifenden Eindruck macht. . . . Alle Anläufe, die W. nimmt, um eine Strafstellvertretung zu deduzieren, werden immer wieder durchkreuzt von dem Gedanken der positiven Vollendung Christi, die in erster Linie subjektiv auf die Menschen wirkt."

*) Nimirum, ipse Deus, ipse sacerdos, ipse hostia pro se et de se sibi satisfecit

und hervorruft, was seine Heiligkeit und Gerechtigkeit verlangt.“ Was Christus gelitten hat — bemerkt J. Wessel zu Jes. 53 — sind die Schmerzen und Krankheiten, die nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen uns bestimmt sind, diesen Schmerz trug das Lamm Gottes für uns in solcher Höhe und solchem Maße, als er nach dem strengen Urteil der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden unser aller eigentlich bestimmt war (die Konzentration dieses Schmerzes)“; das Leiden des Herrn ist also hier offenbar als stellvertretend gedacht; aber nicht nur bemißt W. die Stärke desselben nach der Stärke der den Erlöser beseelenden Liebe, er legt überhaupt ein großes Gewicht auf den vollkommenen Gehorsam Christi, „womit derselbe nicht nur ausglich, was die Menschen unterlassend und übertretend verschuldet hatten, sondern auch mehr leistete, als alle in Ewigkeit geleistet haben würden, wenn sie stets im Stande der Unschuld geblieben wären; eben dieser vollkommene, das ganze Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllende, bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernde Gehorsam gibt seinem Opfer einen Wert, vermöge dessen es alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und sonstigen Opfer weit übertrifft und nicht nur die Schuld aufhebt, sondern auch Gottes Wohlgefallen erwirbt“ *). In dem allen fassen sich nur bereits vorhandene Momente der Versöhnungslehre zusammen, in dem Ernste aber, womit Wessel auf die innere Aneignung des Geistes und Lebens Christi als die notwendige Bedingung, durch welche das stellvertretende Leiden Christi vermittelt werden müsse, dringt, erscheint er als Vorläufer der Reformation

Bei dieser ganzen Betrachtungsweise tritt die Beziehung auf den Teufel sehr in den Hintergrund; um so stärker trat sie aber in dem Volksglauben jener Zeiten hervor und gab sich namentlich in den geistlichen Schauspielen und in einzelnen volkstümlichen Schriften einen sehr drastischen Ausdruck. In ersteren erscheint er häufig als handelnde Person, in letzteren wird seine Überwindung geradezu als ein Rechtshandel zwischen Gott und ihm plastisch dargestellt, wie denn überhaupt solche theatralische Versinnlichungen religiöser Gedanken dem Geiste des Mittelalters besonders zusagten **).

---

*) Daß Wessel nicht blos bei dem Tode Christi stehen bleibt, sondern sein ganzes Thun und Leiden in eins zusammenfaßt, sieht man aus solchen Stellen: Natus nobis, vixisti nobis; nobis passus, nobis mortuus, nobis resurrexisti; pro nobis sacerdos, nostra hostia, nostra victima, nostrum sacrificium. Selbst der Gedanke der thätigen und leidenden Genugthuung findet sich bei ihm sehr bestimmt in einer eigentümlichen Form: „Pater amans noster te filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fideijussorem de *satisfaciendo et satispatiendo*, super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate.“

**) Vgl. Hase, das geistliche Schauspiel, Abschn. 1.

Mit dem Bisherigen haben wir die Traditin bezeichnet, welche

die Reformation

überkommen hat. Sie hat diesen Stoff aufgenommen, mit den großen Grundgedanken, in denen sie lebte, durchdrungen und selbstständig verarbeitet. Die Grundgedanken der Reformation, aus denen sie selbst erwuchs, sind: Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Glaube und Rechtfertigung, Erlösung von Sünde, Tod und Teufel. In dem Maße, als man das Wesen der Sünde erfahrungsmäßig erkannte, — und wie tief, haben wir früher gesehen Bd. I, S. 275 ff. — erkannte man auch den diametralen Gegensatz zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, die furchtbare, alles Ungöttliche hassende, verdammende und verzehrende Energie des Zornes Gottes und die unendliche Schuld des Menschen. Was die Scholastik darüber zwar aufgestellt, aber immer wieder zurückgestellt und abgeschwächt hatte, damit wird jetzt voller Ernst gemacht. In dem Maße aber, als man im Glauben der freien, vergebenden, rettenden Gnade gewiß ward, eröffnete sich der Blick in das Herz Gottes, in die wunderbare Tiefe und Höhe der auch den Zorn weit übermögenden Liebe Gottes; diese Liebe tritt jetzt wie die aufgehende Sonne in den Vordergrund, alle die scholastischen und gesetzlichen Hüllen durchbrechend; sie wird als das Prinzip der Versöhnung und Erlösung anerkannt und gepriesen, in noch ganz anderer Weise als es von Anselm geschehen war. — Das Gesetz ist die Offenbarung des heiligen, absolut vollkommenen Willens Gottes; es zeigt die absolute Forderung der Gerechtigkeit an den Menschen, aber ebendeshalb wird es dem Sünder zur verdammenden Macht, zum richtenden Ankläger. Es weckt die Gewissen auf und läßt sie Gottes Zorn über die Sünde fühlen, seinen ewigen, brennenden Zorn, der den Sünder tödtet. Von dieser erschütternden Erfahrung aus erwächst das Sehnen nach einer Erlösung von Zorn und Tod, aber auch die zwiefache Erkenntnis, einerseits der Unmöglichkeit, daß irgend ein Mensch oder eine menschliche Leistung hier zu retten vermöge, andrerseits der Notwendigkeit einer Sühnung und Genugthuung; denn nach Sühnung und Stillung des Zorns schreit das Gewissen, Genugthuung fordert die im Gesetz geoffenbarte, von dem Sünder verletzte Gerechtigkeit. Diese Gedanken lagen bereits in der überkommenen Lehrweise vor: die Reformatoren eigneten sich dieselben als den Ausdruck für ihre eigene Einsicht an, aber sie vertieften sie hinwiederum aus ihrer eigenen Glaubenserfahrung: in dem Vorgang der Rechtfertigung wird der Mensch mit seiner ganzen sündigen Vergangenheit ins Gericht gestellt und gerichtet; das Gesetz klagt ihn an und spricht das Urteil der Verwerfung über ihn, hingegen das Evangelium zeigt und der Glaube sieht zwischen dem verlorenen Menschen und dem Zorn des gerechten Richters in der Mitte den Mittler, der

des Sünders Schuld und Sünde auf sich genommen, den ihm drohenden Zorn an seiner Statt getragen und ihm die Gnade Gottes erworben hat. So steht der Mittler, in der lebendigen Anschauung des Glaubens, in der Mitte zwischen dem Sünder und zwischen dem ihm drohenden Gericht der Verdammnis; Gott selbst hat ihn zum Bürgen und Versöhner hingestellt, — und der Bußfertige wagt es auf das Wort des Evangeliums hin, sich dessen anzunehmen und zu getrösten. Er eignet sich das alles, was er in Christo verwirklicht sieht, im Glauben an, und wird im Glauben daran gerecht. In diesem innern Vorgang wiederholt sich gewissermaßen für den Menschen thatsächlich dasselbe, was objektiv ein für allemal am Kreuze Christi geschah. Deshalb mußte sich gerade von hier aus die Einsicht in die Thatsache der Versöhnung vertiefen. Hatte die Scholastik das Leiden des Herrn fast durchweg nur als ein endliches, obwohl als das denkbar höchste endliche Leiden angesehen, jetzt aus der Erfahrung, die man in Buße und Glauben gemacht hatte, lernte man das Wesen des Todes, den er für uns erlitten, in seiner ganzen Intensität verstehen; man wußte, was es um den Zorn Gottes und um die Hölle sei: so wußte man auch, wie die Zeugnisse der Schrift von der Strafe, die auf dem Mittler lag, und von dem Fluche, der sich an ihm vollzogen, zu fassen seien, und eben daraus verstand man auch erst ganz die unendliche Liebeserbarmung, die sich in seinem Leiden und Sterben bewährte. Niemals zuvor hatte man so tief in diese Gegensätze hineingeblickt. Damit vertieften sich dann auch die bereits geläufigen Begriffe: Genugthuung und Stellvertretung, Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, — und das alles um so mehr, als man eine Christologie gewonnen hatte, die das Menschliche an dem Wesen und Leben des Herrn zu seinem Rechte kommen ließ (vgl. Bd. I, S. 453 f.) und sich nicht mehr wie die ältere sträubte, das erlösende Thun und Leiden bis in den innersten Kern des gottmenschlichen Bewußtseins und Empfindens eindringen zu lassen.

Aus diesen Elementen erbaute sich die Versöhnungslehre der Reformatoren im geschichtlichen Anschluß an die Lehrform des späteren Mittelalters, so jedoch, daß sie auch die Resultate der Patristik, besonders deren Gedanken über Erlösung von Tod und Teufel und von der Bedeutung der Auferstehung des Herrn mit hereinnahmen und den ganzen Ertrag der bisherigen Arbeit zu verarbeiten suchten.

Wir beginnen billig mit Luther*). Er hat die Erfahrung, von

---

*) Doch beschränken wir uns auf die Grundzüge; Weiteres s. bei Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Bez. auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, insbes. Bd. II. (Erlangen 1886), wo auch die einseitige Auffassung Ritschls (a. a. O. I, S. 217 ff.) ihre Korrektur findet. Vgl. außerdem Köstlin, Luthers Theologie II, S. 402 ff.

der wir sagten, am tiefsten gemacht. Daher weiß er von keinem Heile und von keinem Gotte, als in Christo. In Christo sieht er das Herz des Vaters, die Liebe Gottes mit aufgedecktem Angesicht; außer Christus ist ihm Gott nur die unzugängliche Majestät (der Heiligkeit), nur ein verzehrendes Feuer. Dies ist die Grundanschauung Luthers, dies der Gegensatz, der durch seine Gesammtanschauung hindurchgeht. — In ihr liegt, wie wir oben (Bd. I, S. 453) sahen, der Ausgangspunkt für seine Christologie, in ihr wurzelt auch seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, die zunächst noch ganz mit der Lehre von Christi Person zusammenfällt. Denn das, worauf Luther zunächst den Blick seines Glaubens und seiner Kontemplation richtet, ist nicht die geschichtliche Thatsache der Versöhnung, nicht der Weg, wie es zu ihr gekommen ist, sondern der gegenwärtige lebendige Versöhner, der Christus für uns, der die vollbrachte Thatsache der Versöhnung samt allen ihren Früchten persönlich in sich trägt oder vielmehr leibhaftig ist. Wenn Luther von dieser Anschauung aus von Christo redet, da geht ihm das Herz weit auf vor Dank und Freude; da erblickt er das Wohlgefallen Gottes auf ihm ruhend, in ihm beschlossen, von ihm auf uns, die Gläubigen, übergehend, und da ist es dann im Grunde eins, ob er ihn zunächst, je nachdem eben das Schriftwort darauf führt, im Schooße seiner Mutter, oder am Jordan bei der Taufe, oder am Kreuze, oder als den auferstandenen und erhöheten Herrn anschaut: immer begreift er mehr oder weniger vermöge einer großartigen Antizipation oder Konzentration das Ganze zusammen: Person und Werk, Leben und Leiden, Tod und Todessieg, und zeigt, was wir an Christo haben, was er uns ist und was wir in ihm sind. Es ist dies im Wesentlichen dieselbe zentrale Betrachtungsweise, wie wir sie bei den griech. VV. finden, nur dadurch vertieft, daß sich bei Luther Person und Werk lebendiger durchdringen. Er sagt da etwa zu Mtth. 3, 17: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. „Hiemit weihet er ihn (Christum) zum Priester, gleichwie der 110. Psalm ihn „einen ewigen Priester" nennet, als der ewig vor Gott stehe, uns zu versöhnen und zu vertreten. Denn wir wissen, daß wir alle in Sünden geboren sind, zum Tode verurteilet und ewiglich unter Gottes Zorn, vom ersten Menschen bis zum letzten. Das hat der Teufel angerichtet und über das ganze menschliche Geschlecht geführet. Wer kann nun Gott wieder versöhnen und den Fluch von uns nehmen? Da ist noch nie kein Mensch, kein Prophet, kein Heiliger aufkommen, der da hätte dürfen vor Gott treten und den Zorn können stillen; denn sie haben alle selbst müssen sterben. Ja, auch kein Engel hätte vermocht, solchen Zorn auf sich zu nehmen und dafür genugzuthun. — Und doch sollte den Menschen geholfen und jemand selig werden, die Sünde vertilget, der Tod gewürget, des Teufels Reich zerstöret, die Hölle gelöschet und Gottes Gnaden leuchten, erkannt und gepreiset werden: so mußte er selbst anfahen

und einen Mittler senden und vorstellen, durch den wir vom Zorn zur Gnade, aus der Sünde und Tod zur Frömmigkeit und zum Leben kämen. Das hat niemand können sein, noch vermocht zu thun, denn sein selbst eigener Sohn: also, daß er selbst zu uns käme, unsere Natur, Blut und Fleisch anzöge; doch, wo er uns sollte von Sünden helfen, daß er er selbst ohne Sünde geboren würde, und also als ein Mittler zwischen Gott und uns beides, wahrhaftiger Gott und Mensch, wäre. Auf daß er aber dafür angenommen und geglaubet würde, so hat der Vater hiermit selbst solches uns vom Himmel offenbaret und von ihm gezeuget: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Als sollte er hiermit sagen: Wollt ihr des Zorns und Verdammnis los werden und Gnade bei mir suchen und finden, so müsset ihr hieher kommen und an diesen Mann euch hängen: das soll der einige, rechte Priester und Mittler sein: da und sonst nirgends werdet ihr Versöhnung und einen gnädigen Gott finden" Bd. 119, 143 f., vgl. S. 146 f. Oder er sagt zu Mtth. 22, wo er von dem Verhalten Christi als des Bräutigams zu seiner Gemeinde redet: „daher soll auch solche Zuversicht in dir wachsen und zunehmen, daß er dich durch die Taufe berufen und sich deiner angenommen . . dich von der Sünden, des ewigen Todes und des Teufels Gewalt zu erlösen, und alles, was er hat, zu dir gesetzt hat, ja sich sogar dir gegeben, daß du dich nicht allein deß, was er um deinetwillen gethan und dir geschenkt, sondern auch sein selbst magst tröstlich und fröhlich rühmen, als des Deinen." Kirchen=P. 14, 238.

In solchen und ähnlichen Stellen hat man also die Versöhnungslehre Luthers noch nicht vor sich; sie setzen sie nur erst voraus, denn sie nehmen ihren Ertrag in sich auf, es handelt sich da überall mehr um das, was Christus für uns ist und uns schenkt, als was er für uns gethan hat*). Sie sind jedoch insofern für unsern Zweck wichtig, als man aus ihnen ersieht, wie Luther nicht bei einzelnen Teilen des Werkes Christi stehen bleibt, sondern alles, was er gethan und gelitten, als Ein großes Ganzes zusammenschaut, von dessen einzelnen Momenten jedes gewissermaßen das Ganze in sich trägt, und welches doch erst in der letzten, zentralen Spitze, in dem Tode Christi, seine Verwirklichung findet, von wo aus dann hinwiederum die einzelnen Akte ihre rechte Bedeutung erhalten — Zur Benennung dieses Ganzen braucht Luther am liebsten nach Joh. 16, 10 den Ausdruck der Gang zum Vater, in welchen er aber mit Beziehung auf die Worte „und ihr mich hinfort nicht sehet" auch die Auferstehung hineinlegt; z. B. Bd. 12, 132: „Dies Wort: daß ich zum Vater gehe,

*) Diese Stellen sind sehr zahlreich; man vergleiche den herrlichen Sermon über Mtth. 3, 13, aus dem wir Bd. II. der Dogmengesch. S. 386 f. das Wesentliche mitgeteilt haben, die Betrachtung über Joh. 1, 14 Bd. 46, 24, oder die Predigt in Torgau Bd. 19, 1 ff.

begreift das ganze Werk unserer Erlösung und Beseligung, dazu Gottes Sohn vom Himmel gesandt, und das er für uns hat gethan und noch thut bis an's Ende, nämlich sein Leiden, Tod und Auferstehung und ganzes Reich in der Kirche. Denn dieser Gang zum Vater heißt nichts anders, denn daß er sich dahingibt zu einem Opfer durch sein Blutvergießen und Sterben, damit für die Sünde zu zahlen; und darnach wieder durch seine Auferstehung überwindet und unter seine Gewalt bringt Sünde, Tod und Hölle und sich lebendig setzet zur rechten Hand des Vaters, da er unsichtbar regieret über alles im Himmel und Erden und seine Christenheit durch die Predigt des Evangelii sammlet und ausbreitet, und die, so da glauben, bei dem Vater als ein ewiger Mittler und Hoherpriester vertritt und vorbittet, weil sie noch übrige Schwachheit und Sünde haben; dazu des heiligen Geistes Kraft und Stärke gibt, die Sünde, Teufel und Tod zu überwinden." — Diese Stelle bietet uns den rechten Gesichtspunkt für Luthers gesammte Versöhnungs- und Erlösungslehre.

Sehen wir näher zu, so sind es zwei nebeneinander hergehende und vielfach in einander übergehende Betrachtungsweisen, in denen sich dieselbe auseinanderlegt.

In der ersteren ist es das unmittelbare Verhältnis des Menschen, des Sünders, zu Gott und Gottes zu ihm, was den herrschenden Gesichtspunkt bildet, in der andern ist es die Beziehung auf die außergöttlichen Mächte, Sünde, Tod, Teufel, Gesetz; dort waltet der Begriff der Versöhnung, hier der der Erlösung vor.

1) Die erstere, in der das Moment der Versöhnung vorschlägt, und welche die Grundlage für die andere bildet, geht entweder von oben, von dem ewigen Willen Gottes (von Gottes Zorn oder Liebe) und von der Person des Gottmenschen aus, und kommt von da aus auf die Thatsache des Leidens und Sterbens Christi zu reden, oder sie geht von der menschlichen Schuld und Sünde aus und zeigt, was zu deren Versöhnung und Tilgung erforderlich war — und beidemal ist das Resultat: stellvertretende Genugthuung. Am einfachsten spricht Luther diese Gedankenreihe aus im Anschluß an solche Grundstellen der Schrift wie Joh. 3, 16: „Hiermit prediget (er) von dem hohen Werk unserer Erlösung, so Gott in seinem ewigen Rat beschlossen, und also hat müssen geschehen aus unaussprechlicher, grundloser Liebe Gottes gegen das menschliche Geschlecht, auf daß es nicht ewiglich verloren würde; wie wir im Evangelio des Pfingstmontags*) gehöret haben. Denn weil sonst kein

*) Man lese diese ganze Predigt, die zu den herrlichsten Luthers gehört; sie steht Erl. A. 12, 350. vgl. auch die Mitteilung daraus in Bd. I, S. 325; — ferner die Prämissen zu Luthers Versöhnungslehre in seinen Grundanschauungen über Sünde, Zorn Gottes und Gesetz zu §. 50, S. 15 f. §. 51, S. 20 25 f.

Rath und Hülfe war, seinen ewigen Zorn über die Sünde zu versöhnen und von dem ewigen Tod zu erlösen durch keine Kreatur im Himmel und Erden, so hat müssen der einige Sohn Gottes an unsere Statt treten, für unsere Sünde ein Opfer werden, dadurch Gottes Zorn versöhnet werde und Abtrag geschehe"; oder Bd. 11, 270 in der Osterpredigt, wo Luther zu Genes. 3, 15 zeigt, daß Christus, um uns von Sünde, Tod und ewigem Zorn zu erlösen, ein natürlicher, unschuldiger Mensch, aber auch Gott selbst, der Herr über alle Kreatur habe sein müssen*), und sodann fortfährt: „Und weil er um unsert willen ein Mensch geworden und dazu gesandt ist, daß er sollte uns von Sünde und Tod helfen, hat er müssen an unsere Statt treten und für uns ein Opfer werden, den Zorn und Fluch, darein wir gefallen und darunter wir lagen, selbst tragen und dafür genugthun." Dieses „muß" meint Luther im Sinne einer innern, göttlichen Notwendigkeit. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, oder wie es auch heißt, die Ehre und das Recht Gottes, die eine solche Genugthuung fordert. Darüber erklärt er sich wiederholt auf das bestimmteste: z. B. in der Neujahrspredigt Bd. 7, 310: „Es sind etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertigt von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 u. Röm. 4, 7. 8 ihres Bedünkens lauten, da er sagt: Selig ist der Mensch, dem Gott nicht zurechnet seine Sünde. Wo dies wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Not getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube denn an Christum gerecht und selig machen, nämlich der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet... Darum lasset uns vor solchem Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren." Im Folgenden heißt es dann weiter: „Wahr ist's, daß, wie Ps. 32, 2 und Paulus Röm. 4, 8 sagt, selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet. Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott; so hat er doch dies nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit ge-

*) Dies ist ihm die Grundvoraussetzung; s. die betreffenden Hauptstellen Bd. I, S. 348 ff. u. 456 f., die ich hier zu vergleichen bitte; sie weisen zurück auf die Unendlichkeit der menschlichen Schuld, für welche aber nur der Gottmensch die Genugthuung leisten konnte.

schehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer Stelle verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete, und also von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich mit Gottes Sohn selber. Darum ist's vonnöten, daß wir denselben haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen." Ebend. „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genuggethan hat, überflüssig." Und wiederum in der Osterpredigt Bd. 11, 317: So Gottes Zorn von mir genommen werden, und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben', es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen; nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sündern verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünden auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antwortet 2c. Das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben" u. s. w.*) — „Es muß so große Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist."

So entschieden spricht Luther die stellvertretende Genugthuung aus. Und erinnern wir uns an seine Lehre vom Zorn Gottes und von der richtenden Gerechtigkeit Gottes, so sieht man leicht, daß ihm diese Genugthuung nicht etwas Accidentelles ist, sondern eine wahrhaft zentrale und fundamentale Bedeutung hat. Sie ist der Kern seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre, denn ohne solche Satisfaktion wäre nach Luther die Menschheit rettungslos der Verdammnis verfallen, es gäbe zwischen Gott und ihr gar kein anderes Verhältnis als das des diametralsten, ausschließenden Gegensatzes; erst auf Grund derselben ist in Christo Gnade und Leben für die Sünder und Erlösung von Tod und Teufel vorhanden.

*) Ebenso an zahlreichen andern Orten. Vgl. die Ausführungen zu §. 51 sowie Harnack a. a. O. II. S. 304 ff.

Vgl. die oben (§. 48 S. 4 u. §. 49 S. 12) aus der Predigt am Epiph. Feste angef. Grundstelle, sowie die S. 20 zitirten Worte zu Gal. 2, 17 *). Auch dürfen wir nicht vergessen, daß dies im Wesentlichen dieselbe Lehrweise ist, die wir in der spätern mittelalterlichen Theorie vorfanden, und zwar gerade bei den Männern, die Luther vorzugsweise studirt hatte **). Es ist dieselbe Theorie von einer Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit und der göttlichen Gerechtigkeit zur Versöhnung und Erlösung der Sünder; „denn freilich, sagt Luther 15, 421, freilich ist die Vergebung geschehen nicht durch Gesetz und Werk, sondern durch Gottes grundlose Barmherzigkeit. Doch ist diese barmherzige Vergebung nicht geschehen ohne Verdienst, sondern es ist ein Mittler dazu kommen, der es für uns und an unserer Statt verdient hat Das ist Christus unser Herr. Denn Gott wollte gleichwohl genuggethan haben für die Sünde und seine Ehre und Recht bezahlt haben. Das konnten wir nicht, aber Christus that's, welchen aus grundloser Barmherzigkeit der Vater dazu gesandt hat und (welcher) zu uns kommen ist, solches auszurichten. Vgl Bd. 7, 184: „Zum ersten sollst du nicht daran zweifeln, er sei dein gnädiger Gott und Vater, habe dir alle Sünden vergeben und dich selig gemacht in der Taufe, zum andern doch daneben wissen, daß solches alles nicht umsonst oder ohne Genugthuung göttlicher Gerechtigkeit geschehen. Denn der Barmherzigkeit und Gnade ist kein Raum über uns und in uns zu wirken, oder uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit, der Gerechtigkeit mußte zuvor genug geschehen sein auf's allervollkommenste." Dieser Gedanke einer Vermittlung bildet den theologischen Hintergrund der ganzen Versöhnungslehre Luthers, obwohl er sie nur selten aprioriscḥ aus ihm entwickelt ***),

---

*) [S. auch d. Ausführung bei Harnack, a. a. O. Bd. II. §. 52, wo es u. a. heißt: „Es handelt sich nach L. bei der Thatsache der Welterlösung nicht bloß um Gott und Welt, oder um Gott und Teufel, sondern um Gott und Gott in seinem Weltverhältnis."].

**) Melanchthon vita Lutheri c. 6: Gabrielem et Cameracensem (Petrum de Aliaco) paene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occae. Diligenter et Gersonem legerat. Wie hoch er von Tauler hielt, ist bekannt; dagegen den Anselm scheint Luther nicht gekannt zu haben.

***) Z. B W. X, 226 in der Disputation über die Dreieinigkeit: „Es ist wahrlich was Erschreckliches und Entsetzliches, daß durch Gottes Zorn das ganze menschliche Geschlecht, das durch eines einzigen Menschen Sünde angesteckt worden, verloren und verdammt ist. — Aber es wird die Größe dieses Zorns weit von derjenigen Barmherzigkeit übertroffen, durch welche eine so große Person, der Sohn Gottes, für die verlornen Menschen ein Schlachtopfer worden ist. . . Die Vernunft, die von Gott nichts weiß, scheint mit Recht zu murren wider Gott als einen sehr

sondern er liebt es, beide, den Zorn und die Gnade Gottes, als in dem Tode Christi verwirklicht und vermittelt darzustellen. Der gekreuzigte Christus ist ihm das allerschrecklichste Bild des Zornes Gottes über die Sünde, aber auch das allerlieblichste Trostbild; die erschütterndste Bußpredigt, aber auch der mächtigste Zug zum Glauben und zur Liebe: „Solche Liebe soll in uns wirken das Erkenntnis seines Herzens gegen uns, in welcher er solche Marter auf sich nimmt und für uns leidet. Und muß ein menschlich Herz härter sein denn ein Stein ja härter, denn Eisen und Stahl, welches dadurch nicht weich noch beweget wird.“ S. die herrlichen Stellen in §. 52 S. 31 f., womit zu vergl. Bd. 4, 511 f. —

Auch darin stimmt Luther mit seinen Vorgängern überein, daß er nicht bei der Passivität des Erleidens stehen bleibt, sondern er faßt es immer zugleich als höchsten Erweis des Gehorsams, als Erfüllung des Gesetzes, ja er stellt nicht selten das ganze Versöhnungswerk Christi unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, und wenn er da auch zuweilen die letztere für sich, abgesehen von dem Leiden, betrachtet, oder beides nur nebeneinanderstellt, so erkennt man doch leicht, wie ihm beides eine unzertrennliche Einheit bildet. So z. B. Bd. 15, 60 f.: „Darum, wollen wir vor Gott handeln, so müssen wir nicht mit unsern Werken hinauf kommen, sondern mit fremden. Was sind nun die fremden Werke, die vor Gott gelten? Das sind die Werke unsers Herrn Jesu Christi, welchen Gott der Vater vom Himmel gesandt hat, für unsre Sünde genugzuthun durch sein Sterben und Leiden... Dem Gesetze that er auch genug, er hat das Gesetz erfüllet ganz und gar; denn er hat Gott geliebet von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, von ganzem Gemüte, und den Nächsten als sich selbst. Denn darinnen stehet das ganze Gesetz und die Propheten Matth. 22, 37. 40. Alles, was nun Christus gethan hat, das ist in diesen zweien Stücken daher gangen.“ Noch bestimmter als hier unterscheidet Luther anderwärts aktiven und passiven Gehorsam, Werke des Gesetzes und Werke der Strafe; er sagt in der Predigt über Galat. 4, 4 Bd 7, 282. „Auf daß wir desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er auf zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten unter die Werke des Gesetzes (Beschneidung, Kultus, Gehorsam gegen die Eltern, u. dergl), zum andern hat er sich auch gethan unter die Strafe und Pein des Gesetzes williglich; hat nicht allein die Werke gethan, die er schuldig war zu thun, sondern hat auch gelitten die Strafe, willig und unschuldig, so das Gesetz dräuet und urteilt über

---

unbilligen und grausamen Tyrannen; viele haben allhier Trost gesucht, um die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit zu konziliiren oder zu vergleichen, aber außer dem Glauben an den menschgewordenen und in's Fleisch gekommenen Gott ist kein tüchtiger Grund und Ursach dazu da, auch kein Trost vorhanden.“

die, die es nicht halten. . . . Wer nicht hält das Gesetz, verdient auch sein Urteil und Strafe. . Wer unter dem Gesetz ist nach der ersten Weise, nach den Werken, der muß auch darunter sein nach der andern Weise, nach der Strafe. Die erstere Weise macht alle unsere Werke zur Sünde, dieweil sie nicht mit Willen, sondern mit Widerwillen geschehen; die andere Weise macht uns vermaledeiet, verurteilt zum Tode und Verdammnis. Da kommt nun Christus zuvor, ehe dasselbe Urteil uns ergreift, fällt dazwischen, tritt für uns unter das Urteil des Gesetzes und leidet den Tod, die Vermaledeiung und Verdammnis, gerade als hätte er selbst das ganze Gesetz verbrochen und wäre schuldig alles Urteils im Gesetz, gefällt über die Verbrecher, so er doch nicht allein nichts verbrochen, sondern auch das ganze Gesetz gehalten und nicht schuldig war zu halten." Aber wie schon hier am Schluß so faßt Luther anderwärts Thun und Leiden, „Leben und Sterben" Christi doch wieder in Eins zusammen und bezeichnet so den Leidensgehorsam als den Grund unserer Versöhnung und Rechtfertigung; vgl. mit den Belegen auf S. 62 f. Bd. 14, 181 f. „Weil wir das Gesetz nicht halten konnten — so ist Christus kommen und zwischen den Vater und uns getreten und bittet für uns: Lieber Vater, sei ihnen gnädig und vergib ihnen ihre Sünde. Ich will ihre Sünde auf mich nehmen und tragen, ich habe dich lieb von ganzem Herzen und dazu das ganze menschliche Geschlecht; welches ich damit beweise, daß ich für sie mein Blut vergieße: also habe ich für sie das Gesetz erfüllet und solches ihnen zu gute gethan." S. auch Harnack, a. a. O. II. §. 52.

In dem allen geht Luther mit seinen Vorgängern über Anselm hinaus; dagegen unterscheidet er sich nicht nur von diesem, sondern auch von seinen Vorgängern darin, daß er das Leiden des Herrn intensiver faßt und die Stellvertretung stärker betont, was sich gegenseitig bedingt. Wir haben bereits oben (S. 73) bemerkt, wie er die Idee der Stellvertretung am liebsten in der Form eines Tausches, den Christus mit uns eingegangen habe, entwickelt: „Christus habe auf sich genommen all unsere Sünde, meine, deine, aller Welt Sünde, er sei der größte aller Sünder geworden, und schenke uns hinwiederum (in der Rechtfertigung) seine Unschuld und Gerechtigkeit." Schon hieraus ersieht man, wie Luther diese Sätze meint; er meint eine Übertragung unserer Schuld auf Christum: obwohl persönlich schuldlos, „ist er doch ein Schuldner vor Gott geworden", „in unsre Statt, ja in unsere Person getreten", — „er vertritt die Statt aller Sünder." „Gott legt ihm unsere Sünde auf, Er nimmt sie von uns auf sich." Davon ist es dann Luther'n die selbstverständliche, aber auch von ihm klar ausgesprochene Konsequenz, daß Christi stellvertretendes Leiden ein Strafleiden im eigentlichsten Sinne gewesen sei: poenam tulit pro peccatoribus, tulit etiam peccatum et maledictum

— Deus posuit peccata nostra in filium suum, ut pro illis poenam sustinens nobis esset pax etc. — und zwar ein Erleiden eben dessen, was wir mit unsern Sünden verwirkt: „des ewigen Zornes Gottes, der Strafe, die wir verdient, aller Strafen, selbst der Höllenstrafen"; Bd. 14, 143: „Christus hat müssen (um uns zu erlösen) unsern Tod und damit auch dessen Ursach, die Sünde und Gottes Zorn auf sich nehmen, auf daß er uns davon hülfe und daraus zum Leben und Gerechtigkeit brächte." Vgl. zu Galat. 3, 13: „So ist nun dies der einzige Weg, dadurch man dem Fluch entrinnet, nämlich daß man an Christum glaube und in tröstlicher gewisser Zuversicht also sage: Mein lieber Herr Christe, du bist meine Sünde und Fluch, oder lieber also: Ich bin deine Sünde, dein Tod und Fluch; denn meine Sünden haben dir verursacht, daß du, lieber Herr, Gottes Zorn tragen und ein Fluch werden, der Höllen Angst schmecken und den bittern Tod leiden mußt" (W. VIII, 2202). — Ferner in der Auslegung des 22. Psalm (W. IV, 1637): „Von Gott verlassen sein, ist nichts anderes, denn vom Leben und Heil gehen in ein fremdes Land des Todes und der Hölle, welches niemand versteht, es sei denn, daß er selbst solche Not und Angst fühle!" Wie tief dieses „Fühlen" gemeint sei, sieht man auch aus folgender Stelle: „In seinem zarten, unschuldigen Herzen mußte er fühlen Gottes Zorn und Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod und Verdamnis und in Summa alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich" (39, 45), — „die Strafe, welche die Sünder eigentlich verdient hatten" (IV, 1651). — Wenn auch nicht der Zeit, doch der Intensität nach hat Christus den ewigen Zorn Gottes gelitten, und zwar innerlich, im Gewissen; und ebendies ist es, worin nach Luther das Wesen der Höllenstrafen besteht. Percussio Dei, qua pro peccatis percutit, non solum poena mortis est, sed et pavor atque horror perturbatae conscientiae, quae iram aeternam sentit et sic habet, ac si in aeternum esset derelinquenda et projicienda a facie Dei. (Vol. XVI, 244 zu Ps. 22). — Auf dieses innerliche Todesleiden verweist deshalb Luther insbesondere da, wo er erschrockene Gewissen, die den Zorn und Tod fürchten, trösten will: „Da siehe Christum an, der um deinetwillen gen Hölle gefahren und von Gott ist verlassen gewesen als einer, der verdammt sei ewiglich, da er sprach am Kreuz: Eli, Eli, lamma asabthani, W. XX, 1301.

Die Frucht dieses gesamten stellvertretenden und genugthuenden Lebens und Sterbens Christi ist: die Versöhnung mit Gott, die Erlösung vom Zorn Gottes, von Sünde, Schuld und Tod, die Vergebung der Sünde, die Erwerbung der göttlichen Gnade: „Durch dies einige Opfer ist unsere Sünde weggenommen, und uns

Gnade und Vergebung erworben." „Ich soll gewißlich schließen, daß mir von wegen des Herrn Christi Vergebung der Sünden geschenkt wird, und nur durch ihn von dem schrecklichen Zorn Gottes und ewigen Tod soll erlöset sein, damit ich die angebotene Gnade Christi nicht verachte u. s. w." Bd. 11, 318.

Diese Erlösung vom Zorn, welche die Versöhnung mit Gott zur unmittelbaren Folge hat, meint nun aber Luther nicht so, als ob Gottes Zorn über die Sünde überhaupt vernichtet wäre. Er drückt sich zwar häufig so aus, „daß Christus den Zorn Gottes in ihm selbst ersäuft habe", „daß der Zorn ganz und gar verschlungen, daß kein Zorn mehr im Himmel und auf Erden, kein Tod und keine Hölle mehr sei, sondern nichts denn Güte und Liebe"; dennoch sagt er zahllose Male, daß der Zorn Gottes noch immer in der Welt walte, ja sogar, daß er die Gewissen der Gläubigen erschrecke, nur aber diese nicht mehr der Verdammnis überantworte. Wie sich ihm beides vermittelt, sieht man am besten aus seinen Erörterungen zu Galat. 3, 20. Da sagt Luther, der Mensch, der Sünder, könne das Gesetz in seiner absoluten Majestät nicht ertragen. Mose habe es einigermaßen durch die Decke auf seinem Angesicht verhüllt. Wäre es in seiner ganzen Energie, gleichsam mit aufgedecktem Angesichte dem Volke entgegengetreten, „so hätte gewißlich entweder das Volk aus großem Schrecken alsbald dahinfallen und sterben müssen, oder aber, wo es hätte sollen erhalten werden, hätte müssen ein anderer Mittler dazu kommen, und zwischen dem Gesetz und dem Volke also handeln, daß beide, das Volk unverletzt und das Gesetz auch in seiner Kraft und Macht bleiben, und also das Volk mit dem Gesetz übereinkommen und eins worden wären." Dies wendet er nun auf den Menschen an, „der in Todesnöten oder andern Ängsten seines Gewissens Gottes Zorn und Gericht über seine Sünden fühlt"; soll der Mensch da nicht verzweifeln, so muß ein anderer Mittler herbeikommen, welcher sagt: Du armer Sünder, obwohl das Gesetz mit seinem Zorne bleibt, so sollst du gleichwohl auch bleiben, das ist, du sollst nicht sterben. — Dieser Mittler ist Christus, welcher des Gesetzes schreckliche und unleidliche Stimme nicht verwandelt (noch verhüllt, wie Moses that), führt auch nicht beiseits, daß man ihm nicht dürfe unter Augen sehen, sondern er selbst stellt sich gegen und wider den Zorn des Gesetzes, leidet, daß es ihn anklage und verdamme zum Tod am Kreuz . . . und that so dem Gesetze für dich genug, daß er seinen Zorn stillete" W. VIII, 2286. Nicht überhaupt ist also der Zorn aufgehoben, er bleibt, gleichwie auch das Gesetz, aber „in Christo ist er aufgehoben, in Christo getilgt und verschlungen"; in und bei ihm findet daher der Mensch Errettung von dem Zorne, Versöhnung, Gnade, das Herz des Vaters, während außer Christo eitel Zorn waltet. Vgl.

Harnack a. a. O. II, §. 56. So kehrt hier die Entwicklung in ihren Ausgangspunkt zurück.

2) An diese Betrachtungsweise schließt sich nun aber eine andere an, in welcher der Begriff der Erlösung vorherrscht. Der Unterschied ist, daß während nach der bisherigen das Gesetz, der Fluch und der Tod als von Gott ausgehend erscheinen, sie jetzt als außergöttliche, selbständige Potenzen betrachtet und mit Sünde und Teufel auf eine Linie gestellt werden. Das Verbindungsglied für diese Betrachtungsweise bildet wiederum Luthers Lehre vom Zorn. Dieser Zorn ist das Element, welches — abgesehen von Christo — durch die ganze sündige Menschheit hindurch waltet und nicht nur den Tod in ihr wirkt, sondern alle in ihr wirksamen Mächte, sowohl die bösen als die an sich guten, die Sünde und den Teufel, aber auch das Gewissen und selbst das von Gott gegebene Gesetz in seinen Dienst nimmt wider den Menschen; dadurch erhalten auch die letztern eine außer- und widergöttliche Stellung. Es ist dies gewissermaßen eine Verkehrung ihrer eigentlichen Bestimmung, denn an sich soll Gesetz und Gewissen dem Heil des Menschen dienen; aber kraft des göttlichen Zorns werden sie zu außergöttlichen, feindlichen Gewalten und eben von dieser Anschauung aus treten sie Luthern mit Sünde, Tod und Teufel in eine Reihe; und umgewandt gewinnen selbst die drei letzteren ein gewisses Recht an den Menschen, ihn zu verklagen, zu verdammen, zu verderben. Der Zorn Gottes gibt es ihnen. Er wandelt alles, was in dem Bereich der sündigen Menschheit existiert, zu Strafmitteln wider sie. Christus aber soll und will die Menschheit von allen diesen Mächten erlösen. Indem er daher in ihre Mitte tritt in seiner absoluten göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber zurechnungsweise mit der Schuld und Sünde der Menschheit beladen, kehren sie sich allesamt mit ihrer Feindschaft wider ihn; sie wollen das Recht, das sie an die sündige Menschheit haben, auch gegen ihn geltend machen, sie bringen auf ihn ein, klagen ihn an, wollen ihn verurteilen, bezwingen, verdammen, töten — und so kommt es zu einem Kampf zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Sünde, zwischen dem verdammenden Gesetz und dem Heiligen Gottes, zwischen Tod und Leben, zwischen Christus und dem Teufel. In diesem Krieg erschöpfen sie sich an ihm und verwirken ihr Recht an die Menschheit ebendadurch, daß sie es wider ihn brauchen d. h. misbrauchen; indem sie sich an ihm vergreifen, verfallen sie selbst dem Gericht. Das ist die eine Seite der Sache; von der andern angesehen, ist es Christus selbst, der wider diese Mächte in den Kampf geht und sie überwindet: die Sünde durch die Gerechtigkeit, den Tod durch das Leben. — Wir sehen, es ist zunächst die Lehre der VV. von einer Überwindung des Teufels, die Luther wieder aufnimmt und in umfassenderer Weise zur Anwendung bringt, und zwar unter der zwiefachen Form, in der diese Lehre bei den

BB. vorkommt, bald als Besiegung des Teufels auf dem Rechtsweg, bald als Überlistung desselben; mit Vorliebe bedient sich Luther der letzteren Vorstellung, häufig geradezu mit den Worten Gregors des Gr. z. B. 33, 107 zur Verheißung von des Weibes Samen: „Diesen Samen hat nun Gott dem Teufel lassen unterwerfen, daß er meinet, er wollt ihn fressen, also daß er ihm nahm sein Leben, Ehre, gute Werk, und nichts an Christo blieb, denn Tod, Schande, Unehr; so gar nahm er ihm alles. Was geschah aber? Der Same war Gott, darum konnt er nicht unterliegen. Der Teufel rang mit einer andern Kreatur, denn er meinete, versahe sich nicht, daß Gott da wäre, der Herre Teufels und aller Ding, da vergriff er sich und lief an. Darum gab Gott dies Urteil über ihn: Weil du den Menschen, das unschuldige Blut, meinen einigen Sohn, angegriffen hast, sollst du und der Tod verdammt sein." Oder er vergleicht Christus mit dem Ichneumon, das sich in den Schlamm einwickelt und so das Krokodil täuscht, daß es das Tierlein verschlinge, welches dann von innen heraus seinen Leib zerfrißt, Bd. 17, 340 f. 19, 298. Nur vertieft auch hier Luther die patristische Vorstellung durch den Gedanken, daß das überhaupt die Weise Gottes sei, durch das Niedrige die Höhe, durch das Thörichte die Klugheit, ja durch das Widerspiel von allen hohen und klugen Gedanken des Argen den Argen zu besiegen*). — Ganz dasselbe wie vom Teufel sagt nun Luther auch von dem Tode, z. B. Bd. 3, 172 f.: „Das Leben, unser Herr Jesus Christus, hat sich lassen töten. Aber der Tod traf unrecht an. Denn das Leben in dieser Person war ewig. Solches sahe der Tod nicht, daß hinter dem sterblichen Leibe eine ewige Macht und göttliche Kraft sollte verborgen sein. Versiehet also das Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben und starb doch gleichwohl. Denn obwohl die menschliche Natur in Christo wahrhaftig tot war, so war doch die göttliche Natur in ihm unsterblich, wiewohl sie zur Zeit seines Lebens und Sterbens ganz in ihm verborgen, und (wie die alten Lehrer sagen) still gelegen, und sich nicht hervorgethan noch geleuchtet hat, eben darum, auf daß diese Person sterben könnte. Da hat nun der Tod ausgerichtet, so viel er konnte und mochte nicht mehr. Weil nun die Person (nach der göttlichen Natur) eitel Leben ist und im Tode nicht kann bleiben, bringet sie wieder hervor und wirft den Tod und alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas mehr kann anhaben." Vgl. Bd. 10, 328. — Schon hieraus sieht man, wie eng bei Luther mit dem Tode die Sünde zusammenhängt; sie ist ihm sowohl der äußere Grund als die innewirkende Kausalität desselben, und deshalb wendet er nun auch auf

*) S. Held a. a. O. 89. 145, wo dies sehr schön nachgewiesen ist.

sie, indem er sie personifiziert, dieselbe Anschauung mit denselben Worten an, z. B. 12, 457: „Er hat die Sünde mit Sünde verdammt, Tod mit Tod verjagt. Wie das? Er war ein Sünder am Kreuz — leidet das Gericht und die Strafe, die ein Sünder leiden soll. Er war unschuldig, hat nie eine Sünde gethan, noch fiel wahrhaftig auf ihn der Name und die Schuld oder Strafe; und also damit, daß er die Sünde auf sich geladen, die doch nicht sein war, und ließ sich richten und verdammen als ein Übelthäter, hat er die Sünde vertilget. Ob er nun wohl unschuldig ist, so ist er doch einem Sünder gleich, und ist an ihm eine heilsame Sünde, damit er uns, die wir wahrhaftig Sünder sind, von dem tötlichen Gift helfe, und hat also die Sünde am Kreuz verdammt; denn sie hat ihm Unrecht gethan, da sie ihn verdammt und zum Tode gebracht hat. Darum gewinnet er nun Recht über alle Sünde in der Welt, verdammet sie recht und billig, weil sie ihn hat verdammen wollen; also daß er nun allen, die da glauben, solch Urteil und Recht über die Sünde zuspricht: die Sünde soll dir nicht schaden, denn sie ist mir schuldig und fußfällig; darum soll es keine Sünde sein, oder je eine verdammte Sünde." Ja anderwärts drückt er sich noch kühner aus: „es sei in der Welt gar keine Sünde mehr, sintemal Christus, auf welchen der Vater alle Sünde geworfen, dieselbige an seinem eigenen Leibe überwunden, vertilgt und erwürgt habe" (VIII, 2186); was übrigens ganz so verstanden sein will, wie die vorhin angeführten Aussagen über die Vernichtung des göttlichen Zorns und an den Stellen auf S. 105 f. seine nähere Erklärung findet.

Durch das alles gehen offenbar noch immer Anklänge an patristische Anschauungen hindurch; aber ganz neu und Luthern eigentümlich ist die Anwendung, die er davon auf das Gesetz macht. Denn da sagt er abermal, wie vom Teufel und von der Sünde, das Gesetz habe Christum, weil es ihn unter den Sündern, ja (zurechnungsweise) als den größten aller Sünder fand, als solchen behandelt, und durch dieses höchste Unrecht sein Recht an die (von Christo vertretenen) übrigen Menschen verwirkt; oder auch umgewandt, Christus habe dem Gesetz sein Recht genommen, z. B. zu Gal. 4, 5: „Auf welche Weise hat uns Christus erlöst? Dies war die Weise der Erlösung: unter das Gesetz gethan. Christus kam und fand uns alle gefangen unter den Zuchtmeistern und Vormündern, das ist beschlossen und verwahrt unter dem Gesetz. Was that das Gesetz? Er ist des Gesetzes Herr, also hat das Gesetz kein Recht an ihn, kann ihn nicht verklagen, weil er Gottes Sohn ist. Da er also nicht unter dem Gesetz war, hat er sich freiwillig dem Gesetz unterworfen. Da übte das Gesetz alle seine Tyrannei gegen ihn, wie gegen uns. Es verklagt uns aber, schreckt uns, unterwirft uns der Sünde, dem Zorne Gottes und verdammt uns durch sein Urteil, und thut das mit Recht, weil wir alle

Sünder und Kinder des Zorns sind. Christus dagegen hat keine Sünde gethan ... doch hat das Gesetz gegen den so Unschuldigen, Heiligen, Gerechten und Gesegneten ebenso gewütet, wie gegen uns verfluchte und verdammte Sünder, ja noch viel ärger. Es hat ihn als einen Lästerer und Aufrührer verklagt, vor Gott aller Sünden der ganzen Welt schuldig gemacht ... und zuletzt durch seinen Spruch zum Tode und zwar am Kreuze verurteilt. Das ist fürwahr ein wunderlicher Krieg, wo das Gesetz, das ein geschaffen Ding ist, mit seinem Schöpfer streitet und wider alles Recht alle seine Tyrannei am Sohn Gottes übt, wie es sie an uns, den Kindern des Zorns, geübt hat. Weil also das Gesetz so gräulich und ruchlos gegen seinen Gott gesündigt hat, wird es vor Gericht gezogen und angeklagt. Da sagt Christus: Gesetz, du mächtigster und grausamster König des ganzen Menschengeschlechts, was hab ich begangen, daß du mich Unschuldigen verklagt, erschreckt, verurteilt hast? Da nun das Gesetz, welches vorher alle Menschen verurteilt und getötet hatte, nichts hat, womit es sich verteidige oder rechtfertige, so wird es seinerseits verurteilt und getötet, daß es sein Recht verliert, nicht allein an Christo, gegen den es ungerecht gewütet hat, sondern auch an uns, die wir an ihn glauben". Vgl. Bd. 17, S 293 f. Von da aus leitet dann Luther häufig die Rechtfertigung ab.

Wie er zu dieser Gleichstellung des Gesetzes mit Sünde, Tod und Teufel kommt, erkläre ich mir so: erstlich ist ihm das Gesetz, schon sofern es der sündigen Menschheit gilt und in dem Sünder den Tod wirkt, eine Offenbarung des Zorns; es wirkt aber nicht nur den Tod, sondern es provoziert auch die Sünde, es wird in dem Sünder eine Macht der Sünde, teils indem es dieselbe hervortreibt und Feindschaft, Haß und Zorn gegen Gott in ihm wirkt, — teils indem es ihn (ähnlich dem bösen Gewissen) von Gott wegtreibt, statt ihn durch Buße zu Gott zu treiben. Damit tritt das Gesetz in die Reihe der gottfeindlichen Mächte; ja es wird gewissermaßen die erste und gewaltigste unter ihnen; es macht erst die Sünde zur Sünde, den Tod zum Tode, „denn wenn kein Gesetz wäre, wäre auch keine Sünde, kein Zorn, kein Tod." „Das Gesetz, ob es wohl gut ist, wird es doch notwendig böse durch den natürlichen Willen", „es erregt die Sünde, es macht uns Gotte feind"; noch mehr, es kehrt sich in den Händen der Menschen und unter dem Einfluß des Teufels geradezu gegen Christum, wodurch es sich vollends gerichtet hat („derowegen ist das Gesetz in Ewigkeit vor Gott schuldig") — dies ist der Gedanke, der hinter dem kühnen bildlichen Satze Luthers liegt: das Gesetz habe sich an Christo vergriffen und Unrecht gethan. Dabei weiß aber Luther recht wohl, daß es sich doch auch wieder mit dem Gesetze ganz anders verhält, als mit jenen gottwidrigen Mächten. Es ist an sich Offenbarung des göttlichen Willens und als solche heilig und gut — das ist sein Wesen;

und diesem seinem göttlichen Wesen nach, ist das Gesetz „ewig und bleibt in Ewigkeit zu erfüllen“ (XX, 2045); sein Amt aber (nämlich an den Sündern) ist, drohen, strafen, also Manifestation des göttlichen Zorns — und auch insofern kommt es doch weit näher auf die Seite Gottes zu stehen als jene gottwidrigen Gewalten; denn während diese nur mittelbar Bethätigungen des göttlichen Zornes sind, hat derselbe im Gesetz seine unmittelbare Erscheinung und Offenbarung. Obwohl Mittel und Werkzeug der Sünde und des Argen, ist es doch Gottes. Daher läßt auch Luther das Gesetz nicht, wie diese beiden, durch Christum schließlich vernichtet, sondern nur aufgehoben werden; er sagt: Christus hat uns vom Fluch, nicht vom Gehorsam des Gesetzes erlöst (IX, 422); er sagt, wie der Tod und die Sünde, so ist auch das Gesetz durch ihn zerbrochen, aber es ist ein Unterschied: „Sünde und Tod haben ihre Kraft und ihr Recht verloren, daß sie uns nicht mehr unter sich haben und müssen auch gar aufhören; aber das Gesetz ist also zerbrochen, daß es nicht mehr treibt und wir werden frei von seinem Fordern und Treiben damit, daß wir ihm genugthun durch Christum unsern Herrn und thun freiwillig, was das Gesetz uns abzwingen wollte.“ Bd. 15, 87. — Von hier aus geht also diese ganze Darstellungsweise in die erstere über. Sie ist nur eine andere Form für den Gedanken, daß Christus dem Gesetz das Recht der Anklage und Verdammnis, das es an uns Sünder hat, entzogen, und zwar eben damit entzogen hat, daß er, an unsere Stelle tretend, das Verdammungsurteil desselben sich widerfahren ließ*). — Beide Anschauungsweisen schließen sich also nicht aus, und man hat kein Recht, von der letztern aus gegen die erstere zu argumentieren: Luther habe die stellvertretende Genugthuung nicht gelehrt**). Die letztere zeigt nur, daß diese Gotte geleistete Genugthuung zugleich im Kampf mit jenen Mächten sich vollzogen habe und vollziehen mußte, und daß sie eben deshalb auch die Erlösung von ihnen bewirkt habe. Und ganz das ist auch unsere Lehre.

Jedenfalls ist die erstere Form die einfachere; die zweite aber hat in der Ausführung so viel Uneigentliches und Bildliches an sich, daß die

---

*) Vgl. über diesen Unterschied d. Komment. zu den Galat. VIII, 2097. 2546. 1371.

**) Zuweilen behandelt Luther die beiden Sätze: „daß Gott seinen Sohn unter das Gesetz gethan“, und „daß das Gesetz sich an Christum vergriffen habe“ als völlig identisch z. B. VIII, 1287: „Paulus lehret, daß Gott seinen Sohn unter das Gesetz geworfen habe, d. i. er habe ihn lassen tragen das Gericht und den Fluch des Gesetzes und für unsere Sünden sterben. Denn Moses, der durch sein Amt zur Sünde, Zorn und Tode dient, eben der ist es, der Christum gefangen, gebunden, verdammt und getötet hat.“ A. a. O. z. B. VIII, 2182 schlägt die letztere Betrachtungsweise unmittelbar in die erstere um.

spätere Theologie wohlgethan hat, sie fallen zu lassen und sich näher an Melanchthons Lehrweise, welche mit Luthers erster Form völlig übereinstimmt, anzuschließen.

Obwohl von denselben Voraussetzungen wie Luther ausgehend, entwickelt Melanchthon die Lehre doch gewöhnlich in umgewandter Ordnung: von oben nach unten*). In dem Wesen Gottes und dessen Verhältnis zur menschlichen Sünde nimmt er seinen Standpunkt:

Gnade und Gerechtigkeit (misericordia et justitia) sind beide wesentliche Eigenschaften Gottes. Die Gerechtigkeit Gottes (Melanchthon versteht darunter die justitia legislatoria und distributiva, also was wir die Manifestation der absoluten Heiligkeit nennen) erheischt von dem Menschen die vollkommene Angemessenheit zu seinem heiligen Willen (conformitas cum voluntate divina) und verdammt den Übertreter desselben, — ein Satz, den Melanchthon gewöhnlich an der Lehre vom Gesetz, als der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, entwickelt. Das göttliche Gesetz hat absolute Autorität, es ist schlechthin unwandelbar und muß sich daher auch notwendig durchsetzen: lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet; obligat vel ad obedientiam, vel ad poenam. Die Strafe aber, die es über den Übertreter ausspricht und verhängt, ist an sich die damnatio, die Verdammnis schlechthin. Peccatum est malum infinitum, est enim violatio infiniti boni, i. e. Dei; debetur ergo ei et poena infinita — abjectio, mors aeterna. Dieser Strafe ist das sündige Menschengeschlecht in seiner Totalität verfallen. In ihr beweist sich der Zorn des ewigen Gottes gegen die Sünde, und Melanchthon wird gar nicht müde, die furchtbare Energie, den Todesernst dieses Zornes an's Licht zu stellen; er weist es immer wieder aus dem Gesetze, aus der Geschichte, aus der Erfahrung, aus dem Gewissen und besonders an der Passion Christi nach, wie unerbittlich und schrecklich Gott der Sünde zürne (horribiliter Deus irascitur peccatis); denn er faßt den Gegensatz der göttlichen Gerechtigkeit (und Heiligkeit) zur menschlichen Sünde ebenso diametral, wie Luther (Hauptstellen Gal. 3, 10—13. Genes. 2. Röm. 5); in dem Vollzug desselben bewährt sich die Unwandelbarkeit dieser Gerechtigkeit; sie thut sich selbst darin genug. Deus justitiae suae puniendo satisfacit; justitia servatur in recipienda poena. Und daß sie dies thut, ist für sie eine innere Notwendigkeit**).

---

*) In den Loci berührt er sie nur andeutungsweise, nämlich in dem Abschnitt von dem Sohne Gottes, von den Satisfaktionen, und von der christlichen Freiheit; denn er setzt sie da als allgemein anerkannt voraus. In seinen übrigen Lehrschriften geht er ausführlich darauf ein.

**) Enaratio Symboli Nic. Corp. Ref. XXIII, p. 549. XXIV, 18: Aeternae justitiae est, delere peccantes, scilicet nisi satisfiat illi justitiae per

Nun aber ist Gott wie der Gerechte, so auch der **Barmherzige**, und als dieser will er nicht das Verderben des der Sünde und dem Tode anheimgefallenen Geschlechtes, sondern er will ihm die Schuld vergeben, die Strafe erlassen, das Leben schenken. Allein er will das nicht und kann das nicht wollen, ohne daß seiner **Gerechtigkeit genug geschicht**. Es wäre eine Verläugnung derselben, die Strafforderung unvollzogen zu lassen, eine Verletzung seines heiligen Ernstes, wollte er ohne weiteres Sünde vergeben: non remittit peccata ex levitate vel futilitate. — Sollte sich also seine Barmherzigkeit rettend und vergebend erweisen, so bedurfte es einer **Ausgleichung** zwischen ihr und der Gerechtigkeit, einer **Vermittlung** zwischen beiden (temperamentum justitiae et misericordiae; copulatio justitiae et misericordiae). Eben dies ist der ewige Ratschluß Gottes. Eine solche Vermittlung konnte nur dadurch geschehen, daß von einem, der der Menschheit angehört, die Strafe stellvertretend erlitten, also der göttlichen Gerechtigkeit **genuggethan** — und zwar so erlitten wurde, daß das Strafleiden zugleich **sühnend** ist. Von einem Gliede der Menschheit muß die Strafe erlitten werden, weil **sie** die schuldige ist, von einem Schuldlosen, weil nur ein solcher für die Schuldigen einstehen und sühnhaft leiden kann. Aber kein Mensch vermag die Energie des göttlichen Zorns zu ertragen, kein Mensch die Gesamt-Schuld und Strafe der Menschheit auf sich zu nehmen und zu erleiden, denn diese Schuld ist eine unendliche, diese Strafe die Verdammnis; nur Gott ist im Stande, dieser Forderung seiner eigenen Gerechtigkeit zu genügen. Daher die Notwendigkeit einer Menschwerdung Gottes. Sie ist als Möglichkeitsbedingung der zu vollbringenden Genugthuung mitaufgenommen in den ewigen Heilswillen Gottes; indem der Gottmensch, um ihn zu erfüllen, für uns litt und starb, hat er die Strafe, die wir schuldeten, bezahlt und so der göttlichen Gerechtigkeit vollständig genuggethan (intercessit magna compensatio propter justitiam Dei), ebendamit aber der göttlichen Barmherzigkeit ermöglicht, unbeschadet jener den Menschen die Sünde zu vergeben und die Sünder zu Gnaden anzunehmen, mithin die Ausgleichung, oder wie Melanchthon auch sagt, die Einigung beider (copulatio) vollzogen.

Hiernach hat also die Versöhnung ihren letzten Grund in der Liebe Gottes, aber diese Liebe kann sich an dem Sünder nicht rettend bethätigen, ohne daß der strengen Forderung der Gerechtigkeit ihr Recht wird, was durch den stellvertretenden Tod des Gottmenschen geschieht. Ich führe zum Beleg dafür die Erörterung Melanchthons über Matth. 20, 28 an, aus den Adnot. in Evg. Matth. Corp. Ref. XIV, 938: Venit filius homi-

---

poenam alicujus, quia omnis lex obligat vel ad poenam vel ad obedientiam.

nis, dare animam suam λύτρον pro multis. — Deus vere irascitur peccatis et tamen parcit creaturae suae et non voluit eam perire. Simul justus et misericors est. Et hanc mirabilem mixturam justitiae et misericordiae nemo satis eloqui potest, sed in vita aeterna discemus. Et tamen hic incipienda est haec doctrina. — Quare opus fuit pretio et tanto sacrificio? Respondendum est: Deus habet has duas virtutes, justitiam et misericordiam. Et utramque retinet mirabili modo. Justitiae autem est, irasci peccatis et punire. Cum igitur vellet Deus parcere generi humano et tamen non omittere justitiam, decrevit, ut filius, qui erat deprecator pro nobis, sustineret poenam pro toto genere humano. Et ideo voluit filium assumere naturam humanam, quia cum genus humanum esset reum, oportuit aliquem in genere humano poenam sustinere, et hunc oportuit esse innocentem. Ut autem talis sustinens poenam esset pretium sufficiens et aequivalens, et ut posset iram Dei sustinere (et vincere mortem), oportuit hunc sustinentem tantum onus esse Deum, quia natura humana sola nec fuisset aequivalens pretium, nec potuisset sustinere poenam, nec vincere mortem. Ut igitur justitiae Dei satisfieret et Deus esset justus, hoc modo persoluta est poena ... Postquam autem justitiae Dei satisfactum est per poenam unius innocentis, misericordiam exercuit ergo genus humanum et servat reliquos. Ideo hic dicit Christus, se fieri λύτρον. Vgl. auch die Hauptstelle aus der Enarr. Symb. Nic. C. R. XXIII, 338, wo es u. a. heißt: Nulla creata potentia sola potuisset sustinere iram Dei et in tanta magnitudine dolorum Deo vere tribuere laudem justitiae. Haec est arcana et magna causa, cujus considerationem pii non negligant. Nam in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae; creata potentia non potuisset vincere mortem et reddere nobis justitiam et vitam aeternam. Et quum mediator debeat esse perpetuus custos ecclesiae, omnibus temporibus eam exaudiens et praesens sanctis ubique — manifestum est, potentiam creatam non posse ubique adesse nec videre gemitus cordium. Haec autem sunt propria mediatoris *).

Dies sind die Grundzüge der Versöhnungslehre Melanchthons. Es erhellt auf den ersten Blick, daß wir hier nicht die spezifisch Anselm'sche Theorie, sondern jene modifizierte Form derselben vor uns haben, wie sie

---

*) Außerdem findet sich dieselbe Theorie in zahlreichen anderen Stellen, und zwar jedesmal fast mit den nämlichen Worten; so klar und gewiß ist sich darin Melanchthon. Vergl. aus den exeget. Schriften C. Ref. XIII, 584. XIV, 242. XV, 391. 867. 939. 940. 1322, aus den Lehrschriften XXIII, 549. aus den Postillen XXIV, 57. 78, besonders 610.

Melanchthon mit Luther vorfand, nur vertieft durch die Grundgedanken der Reformation (S. 167 f.).

In seinen exegetischen Schriften entwickelt er aber die einzelnen Momente der Lehre so vielfach und eingehend, daß wir wenigstens die Hauptpunkte hervorheben wollen. Es sind da insbesondere drei Fragen, auf die es ihm ankommt: Was Christus gelitten hat, wie er gelitten hat und worauf die sühnende Kraft seines Leidens beruht?

Die erste Frage beantwortet sich aus dem Zusammenhang seiner Theorie von selbst, Melanchthon sagt es jedoch ausdrücklich an zahllosen Orten, z. B. C. R. XV, 51: Christus sustinet poenam peccati pro toto mundo; XV, 412: sustulit poenam debitam justitiae divinae, horrendum judicium Dei adversus nos; vgl. XXIV, 81. 215; XXI, 629. Dafür ist es nur ein anderer, noch signifikanterer Ausdruck, daß Christus den Zorn Gottes, dem die sündige Menschheit verfallen ist, auf sich gelenkt und empfunden habe: in eum effusam esse iram Dei contra peccata generis humani, vgl. XIV, 939; XV, 46 — und zwar das Vollmaß desselben, horrendam, infinitam iram, nicht blos äußerlich, sondern innerlich *), in seiner ganzen Intensität (sensus irae divinae). Denn, sagt Melanchthon wiederholt: Kein Mensch, kein Engel, keine Kreatur habe diesen Zorn des ewigen Gottes auszudenken, geschweige zu ertragen und durchzufühlen vermocht; nur der Gottmensch habe es vermocht, und ebendeshalb sei sein Leiden allein das genugthuende und habe allein den Zorn Gottes zu stillen gedient. Vgl. C. R. XIV, 57. XV, 394. Ebendeshalb aber offenbare sein Todesleiden auch erst ganz die Größe dieses Zorns, während alle übrigen Strafgerichte über die Welt ihn nur unvollständig dokumentieren. Was der Sünder in diesem Leben davon erfährt, wie schrecklich es auch sei, ist doch nur gleichsam ein Tropfen aus diesem Meer, — ein einziger Strahl dieses Feuers könne den Menschen töten —, überdies noch gemildert durch die Gnade (XV, 394. 418); Christus aber habe das ganze Meer desselben empfunden, was er auch allein vermocht.

Auf die zweite Frage antwortet Melanchthon, Christus habe, obwohl persönlich unschuldig, doch zurechnungsweise mit der Schuld der Menschheit beladen, den Zorn Gottes an sich erfahren und stellvertretungsweise erlitten. Den Gedanken der Stellvertretung findet Melanchthon überall in dem Opferbegriff und darum in allen Stellen, wo Christus das Lamm Gottes genannt wird: er ergibt sich übrigens aus dem Vor-

*) Melanchthon unterscheidet wiederholt als Grade des Leidens Christi die körperlichen Qualen, die natürliche und als solche sündlose Scheu vor dem Leiden — und als tertius gradus die persönliche Empfindung des göttlichen Zorns. Durch letzteres unterscheiden sich Christi Leiden von denen der Märtyrer.

herigen ganz von selbst. Die Stellvertretung aber setzt die Zurechnung voraus: victima est res rea irae divinae, Christus also, als das wahre Opfer, mit der Schuld der Welt beladen: voluit Deus Christum esse reum propter nostra peccata, vgl. XV, 46. 1099; XXIV, 56. 8. Melanchthon drückt dies häufig auch so aus, Christus stehe und fühle sich Gott gegenüber so, als habe er sich mit der ganzen Last und Schmach unserer Missethaten beladen und wisse sich deshalb des göttlichen Zornes schuldig, dolebat se reum esse, ac si ipse se tuis et meis et omnium peccatis polluisset; obwohl persönlich schuldlos, habe er doch unsre Schuld auf sein eigen Gewissen genommen. Daher sein Schmerz und sein Zagen am Ölberg, daher sein Ausruf am Kreuz: Mein Gott, mein Gott rc. XXIV, 660; XV, 418. Die Hauptstellen dafür sind Melanchthon Jes. 53 und 2 Kor. 5, 21: ipse fit pro nobis peccatum, i. e. quiddam reum coram Deo, XV, 1199. Nach dieser Seite hat daher das Leiden des Herrn eine Ähnlichkeit mit dem, was der Sünder in der contritio erfährt; nur daß das Gefühls des Zorns bei diesem durch die Gnade gemildert ist, während Christus das Vollmaß desselben empfindet, XV, 418.

Dagegen, und dies ist der dritte Punkt, unterscheidet sich Christi Leiden von dem aller andern dadurch, daß es ein schlechthin sündloses ist; während alle andern mit heimlichem Widerstreben oder Murren wider das Gericht Gottes leiden, nimmt Christus es ohne Widerstreben (sine indignatione) in gelassener Ergebung unter den Willen des Vaters und zum Preise der darin sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes hin; er gibt damit Gott die Ehre, daß er der Gerechte sei; er beweist darin die größte Liebe wie zu ihm, so zu den Menschen: subjicit se voluntati patris vera obedientia, XV, 395; vgl. XV, 278. 418 mit XIII, 182 zu Ps. 40. Hiemit kommt also das, was man später obedientia activa nannte, zu seinem Recht, nämlich als wesentliches Moment des Leidensgehorsams, ja Melanchthon bezeichnet von diesem Gesichtspunkte aus die ganze Passion des Herrn, die er nicht auf den Tod beschränkt, sondern in die Hingabe in Leid und Tod setzt (tota humiliatio filii Dei) — er bezeichnet sie zuweilen geradezu als „Gehorsam“, (nos placere Deo propter solam mediatoris obedientiam VIII, 581) während er einigemale obedientia erga legem und satisfactio neben einander nennt. Utrumque nobis donatur, obedientia Christi et satisfactio. Das aber nicht so, als ob er beides von einander trennte. Denn VIII, 581 erklärt er ausdrücklich: prorsus idem significant hae formae: propter obedientiam mediatoris et propter mortem seu propter sanguinem Christi. Vgl. die Erklärung von Matth. 3, 15. Indessen ausführlicher geht er darauf nicht ein; die Hauptsache ist ihm, daß Christus sündlos, in heiligem Gehorsam, mit williger Ergebung in die Schrecknisse des göttlichen Gerichts gelitten habe. An dieser Bestimmung liegt Melanchthon un-

endlich viel, er wiederholt sie bei jeder Gelegenheit, denn auf ihr beruht die sühnende Kraft des Strafleidens: ut valeret poena pro aliis, hunc redemtorem oportuit esse sine peccato XV, 1199. Es ist sühnend, weil es nicht blos Strafvollzug, sondern thatsächliche Anerkennung und Verherrlichung der in der Strafe sich manifestierenden Gerechtigkeit Gottes ist: Nam in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. — Quia Filius et innocens est, ideo haec poena valet pro aliis et ipse paciscitur (vgl. oben S. 90). Mit diesem Einen Wort hat Melanchthon den innersten Nerv der Sache getroffen.

Der Möglichkeitsgrund für beides aber, für die unendliche Intensität und für die Heiligkeit dieses Strafleidens, ist ihm die gottmenschliche Person des Leidenden. Denn er legt das ganze Gewicht auf die stellvertretende Satisfaktion durch Christi Opfertod und auf die Vermittlung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit als den innergöttlichen Grund derselben; ja so wichtig ist Melanchthon dieser Punkt, daß er ihn später in die Confessio Saxon. aufgenommen hat, also ihn zum kirchlichen Bekenntnis erhoben wissen wollte. Denn es heißt hier: Filius Dei, dominus noster Jesus Christus, qui est imago aeterni patris, constitutus est mediator, propitiator, redemtor, justificator, salvator. Hujus unius obedientia et merito placatur ira Dei. Conspiciuntur in hac victima justitia Dei erga nos et ira adversus peccatum, et immensa misericordia erga nos et amor in filio erga genus humanum. Tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena persolveretur, tanta est irae magnitudo, ut aeternus pater non sit placatus nisi morte filii. Tanta misericordia, ut filius pro nobis datus sit. Tantus amor in filio erga nos, ut hanc veram et ingentem iram in se derivaverit. — Dabei übergeht Melanchthon die weitern Momente der Erlösung, die Überwindung des Todes und des Teufels nicht: Christus redemit nos e captivitate diaboli; aber sie treten bei ihm mehr zurück.

Wir sehen, wie völlig er in der Hauptsache mit Luther übereinstimmt, zum Teil, und zwar in der Hauptsache bis auf's Wort; der Unterschied ist nur: formell, daß die Darstellung Melanchthons einfacher, lehrhafter und, der anschaulichen, reichen Ausführung Luthers gegenüber, einförmiger ist; materiell, daß sie von der patristischen Fassung der Besiegung des Teufels absieht, und daß sie sich von der eigentümlichen Anschauungsweise fern hält, welche das Gesetz als eine außergöttliche, selbständige Macht behandelt. Und in der That war die Art, wie Luther letzteren Gedanken ausführte, so kühn und eigentümlich, daß sie sich nicht wohl zum öffentlichen Lehrtypus eignete. Die Folgenden haben deshalb von ihr Umgang

genommen. Aber daraus ergab sich dann allerdings das Bedürfnis einer ergänzenden Entwicklung des Dogma nach der Seite der sogenannten obedientia activa, die in der bezeichneten Lehrform Luthers mitenthalten lag; denn dafür hatte Melanchthon noch zu wenig gethan.

Fügen wir noch hinzu, was Johann Brenz, der die von Luther so stark vertretene Überwindung des Teufels auf dem Rechtswege, jedoch in einfacherer Form wieder hereinnimmt, in seinem Katechismus (Ausg. von Schütze) S. 239 lehrt: „Es gibt keine andere Erlösung und Versöhnung, außer allein die, welche durch Jesum Christum, den Sohn Gottes, geschehen ist. Denn da weder im Himmel noch auf Erden ein hinreichendes Lösegeld gefunden wird, womit der Mensch von des Teufels Gefängnis losgekauft werden könnte und die Sünde versöhnt und Gottes Zorn gestillt würde; so hat sich der Sohn Gottes selbst aufgeopfert zu einer Bezahlung der Erlösung und Wiedervereinigung. . . Zweierlei wird Röm. 3, 24. 25 dem Sohne Gottes beigelegt. Das eine ist „die Erlösung" oder die Bezahlung für die Erlösung. Denn weil der Mensch um der Sünde willen des Satans Gefangener und Knecht geworden war, und auch nicht auf unrechtlichem Wege aus dieser Dienstbarkeit befreit und seinem Herrn, dem Satan, nicht mit Gewalt genommen werden konnte, da ja die Herren ein ihnen zuständiges Recht über ihre Knechte haben: so ist der Sohn Gottes Mensch geworden, daß er vom Satan versucht, von mancherlei Widerwärtigkeiten angefochten, von Tod und Hölle erschreckt, gekreuzigt, getötet und auch eine Weile im Tode behalten würde; und solches alles zu einer rechten, vollgültigen Bezahlung für die Erlösung des Menschengeschlechts aus der Dienstbarkeit und Gefangenschaft des Satans. . . Das andere Stück, welches Christo beigelegt wird, ist das, daß er heißt: „ein Gnadenstuhl." „Welchen Gott", spricht Paulus, „hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl." Denn gleichwie die Bezahlung geschehen mußte, um den Menschen aus der Knechtschaft des Satans zu erlösen, also mußte auch eine Versöhnung der Sünde geschehen, damit Gottes Zorn gestillt und seine Gnade uns wieder zugewendet würde. Darum hat der Sohn Gottes es auf sich genommen, die Sündenschuld in seinem Tode abzutragen, und nach Besänftigung des göttlichen Zornes den Menschen mit Gott wieder zu versöhnen und in Gottes Gnade wieder einzusetzen. . . Denn Gott hat auch seines eigenen Sohnes nicht verschonen, sondern ihn lieber dem allerschmählichsten Kreuzestode übergeben wollen, als daß er ohne Versöhnung seinen Zorn behalten und das Menschengeschlecht in ewiger Verdammnis lassen sollte." — Hiermit haben wir den ganzen Gedankenkreis der Reformatoren grundzüglich erschöpft.

Aus ihm heraus sind die älteren Bekenntnisse unserer Kirche geschrieben. Es kann daher gar kein Zweifel sein, wie Art. III der Augsburgischen Konfession: Christus . . vere passus, crucifixus, mortuus

et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis; Art. IV: docent . . . peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit, und wie die einschlägigen Stellen der Apologie z. B. S. 92 f.: Longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, ebend. lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne damnet hos u. s. w. oder S. 192: mors Christi est satisfactio pro morte aeterna u. a. — wie diese Stellen zu verstehen seien. Sie fassen die einstimmige Grundanschauung der Reformatoren zusammen und geben der Lehre von der Genugthuung durch den Tod Christi, in welchem er den Zorn Gottes über die Sünde der Menschheit getragen, die Schuld und Strafe derselben stellvertretend gelitten, Gott mit der Welt versöhnt und uns die Gnade desselben erworben hat, einen kurzen bekenntnismäßigen Ausdruck. Und dieses Bekenntnis von der Versöhnung durch Christi Leiden und Sterben ist die Basis der Lehre von der Rechtfertigung, insbesondere von der Zurechnung des Verdienstes Christi, welche von jener Grundvoraussetzung unzertrennlich ist *).

Die weitere Entwicklung der Versöhnungslehre bis zur Konkordienformel hängt auf's engste mit den Osiandrischen Streitigkeiten zusammen. Wir mußten sie schon oben andeuten und geben sie auch hier nur nach ihren Grundzügen **):

Andreas Osiander hatte den Satz aufgestellt, daß Christus nicht nach seiner menschlichen, sondern nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, näher, daß nicht (wie die lutherische Kirche lehrte) der Gehorsam, den Christus in seinem Leben, Leiden und Sterben erzeigte, sondern seine wesentliche, ewige, göttliche Gerechtigkeit, oder, was dasselbe, seine göttliche Natur, sofern sie uns kraft des Glaubens einwohne, uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Diesem fundamentalen Irrtum gegenüber verteidigten

---

*) Vgl. mein Bek. der luth. Kirche v. d. Versöhnung, insbes. S. 9 ff. Die angeführten Stellen der Bekenntnisse haben allerdings zum größten Teil den Zweck, die katholische Irrlehre von der Beschränkung des Verdienstes Christi auf die Erbsünde, die katholischen Irrlehren von den menschlichen Satisfaktionen und Opfern, und von den Verdiensten der Heiligen abzuweisen; allein sie beschränken sich keineswegs auf diese negative Tendenz, sondern beziehen sich zum Teil unmittelbar auf die Rechtfertigung, und zwar so, daß sie den objektiven Grund derselben bezeichnen wollen.

**) Mit Verweisung auf die Dogmengesch. II, S. 251 ff. und die dort angegebene Literatur. Vgl. auch Ritschl a. a. O. I, S. 235 ff.

die lutherischen Theologen die Bedeutung dieses Gehorsams Christi für die Rechtfertigung, und zwar thaten sie dies so, daß sie zeigten, wie jener Gehorsam eben die Gerechtigkeit sei, welche dem Glauben zugerechnet wird. Diese Gerechtigkeit aber ist der Gehorsam Christi deshalb, weil durch ihn das Gesetz an unserer Statt erfüllt und damit der Gerechtigkeit Gottes genuggethan worden ist. In der Anerkennung dieser genugthuenden und stellvertretenden Bedeutung des Gehorsams Christi sind die Gegner Osianders wie unter sich selbst, so mit den Früheren eins. In der näheren Entwicklung aber gewahren wir eine zwiefache Strömung, indem die einen, an Melanchthons Lehrweise sich anschließend, das Leiden und Sterben des Herrn betonen und sich deshalb so ausdrücken: „Die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, ist der Gehorsam Christi, da er sich äußert aller göttlichen Kraft, erniedrigt sich selbst und wird gehorsam zum Tode des Kreuzes“.. „Die Gerechtigkeit Christi ist sein Gang zum Vater; zum Vater gehen aber ist nichts anderes, denn sterben und diesen Gehorsam am Kreuz mit seinem Leiden und Blutvergießen leisten.“ So das Gutachten der Brandenburger Theologen; ebenso die Königsberger: „Die Gerechtigkeit des Glaubens ist nichts anderes, denn der Gehorsam Christi. Dieser Gehorsam ist sein Tod, sein teures Blut, sein Gang zum Vater.“ F. 2. Und ebd. C. 3 „Daß die ganze heil. Schrift, wenn sie von der Rechtfertigung redet, uns allein auf das Leiden und Blut des Herrn Christi weiset und diesem seinem Verdienst einhellig die Gerechtigkeit zuschreibt“; — die andern dagegen machen neben und mit dem Leiden auch das Thun des Erlösers, mit dem passiven Gehorsam auch den aktiven geltend und leiten von beiden zumal unsere Versöhnung und Rechtfertigung ab. Als die namhaftesten Vertreter dieser Richtung können wir M. Flacius und Just. Menius betrachten. Wie sie ihre Lehrweise aus dem Wesen des Gesetzes begründen, haben wir schon oben (S. 63 f.) angedeutet; wir fügen noch einen Beleg aus der Schrift des Flacius „von der Gerechtigkeit“ hinzu: „Die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, wie sie im Gesetz geoffenbart ist, fordert von uns armen, ungerechten, ungehorsamen Menschen zwei Stücke der Gerechtigkeit; das erste ist, daß wir für die geschehene Übertretung und Sünde Gott vollkömmlich genugthun; das andere, daß wir darnach auch vollkömmlich seinem Gesetz mit Werken und Herzen gehorsam sein, wollen wir anders ins Leben eingehen. Wenn wir das der Gestalt nicht vollbringen, dräuet sie uns das ewige Verdammnis. Und also beschleußt uns diese wesentliche Gerechtigkeit Gottes unter die Sünde und den Zorn Gottes.“ Beide Forderungen, in der absoluten Heiligkeit Gottes begründet, sind ebenso unzertrennlich als unabweislich; beiden mußte der Mittler vollkommen genügen, wenn er uns die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erwerben sollte.

Offenbar stellt also diese Richtung dem Todesleiden des Herrn seinen

aktiven Gesetzesgehorsam an die Seite und extendiert eben deshalb den letztern rückwärts auf das ganze Leben des Erlösers; z. B. das Hamburger Gutachten: Justitia Christi in ejus obedientia et passione consistit; illius obedientia in omni vita, in operibus et passionibus ejus intregra, sancta perfectaque est nostra obedientia (nobis imputatur). Obedientia Christi praestita in impletione legis et exsolvendis poenis omnium nostrorum peccatorum omnibus suis numeris est consummata justitia. — Dennoch ist der Unterschied zwischen ihr und der ersteren nur ein sehr geringer, in den einzelnen Darstellungen so fließend, daß er sich kaum fixieren läßt. Denn wie die erstere Richtung, wenn sie das Leiden, den Tod des Herrn nennt, immer auch den willigen Gehorsam mit einbegreift, mithin seine versöhnende Leistung unter den Begriff des Leidensgehorsams stellt, so trennt auch die letztere den aktiven Gehorsam nicht von dem passiven, sondern bezieht beide so auf einander, daß sie Ein unzertrennliches Ganzes bilden; vgl. mit der oben S. 63 angeführten klassischen Stelle aus Flacius das Gutachten der herzogl. sächsischen Theologen: „Dieses alles aber hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut auf einmal und zugleich miteinander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist. . . In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater nach Erforderung des Gesetzes bis in den Tod am Kreuz geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: erstlich, daß er das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllet und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsere Sünde bezahlt und genuggethan, Gott den Vater uns versöhnet und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammnis erlöset und selig gemacht hat: darum wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unserer Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten." Auch sie fassen also die gesamte Versöhnungsthätigkeit Christi unter den Begriff des Leidensgehorsams zusammen; und wenn auch bei ihnen beides zuweilen wie ein bloses Nebeneinander erscheint, so gehört dies der Darstellungsweise jener Zeit an, der es eigentümlich ist, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Koordinierung hervorzuheben. Stellen doch dieselben Theologen, die am bestimmtesten den aktiven und passiven Gehorsam unterscheiden, doch wieder das ganze Werk Christi ausschließlich bald unter dem einen bald unter dem andern Gesichtspunkt dar. — Und ebenso leiten auch die Meisten von beiden zusammen die eine und selbige Wirkung ab: die Beschaffung der Versöhnung, die Herstellung der Gerechtigkeit, welche dem Glauben zugerechnet wird, wie aus den angeführten Stellen erhellt. Ausdrücklich verwahrt sich

Flacius gegen eine Trennung, wie sie allerdings von Einzelnen versucht wurde, s. oben S. 91.

Die Differenz beider Richtungen ist also in der That eine äußerst geringe, in dem dogmatischen Bewußtsein jener Zeit kaum vorhanden; — dies heben wir deshalb hervor, weil man neuerdings zwischen der späteren und älteren Lehrweise unserer Theologen einen Gegensatz hat aufrichten wollen, der in Wirklichkeit nicht besteht (Hofmann). Höchstens darin kann man einen Unterschied finden, daß die Älteren mit Melanchthon als den Erwerbungsgrund unserer Versöhnung und Rechtfertigung den hingebenden Leidensgehorsam, insonderheit den Tod (passio, mors) des Herrn nennen, die Späteren auch sein ganzes Leben mit in den Gehorsam aufnehmen, obwohl auch ihnen das Todesleiden die Hauptsache ist, wie Flacius Verl. E. sagt: „Sein ganzes Leben ist ein stetig Leiden bis zur Auferstehung; doch weil das vornehmste Stück seines Leidens am Kreuz geschehen ist, so wird dasselbe Leiden synekdochice für all sein Leiden genommen, sintemal er auch sein Blut daselbst für uns vergossen hat" *).

Diesem Stand des Dogma gibt nun die Konkordienformel Art. III einen symbolischen Ausdruck. Sie stellt zunächst dem Irrtum Osianders den Satz entgegen: daß Christus unsere Gerechtigkeit sei weder nach seiner göttlichen noch (wie Stankarus gleich irrig gelehrt) nach seiner menschlichen Natur allein, sondern nach beiden Naturen und in der Einheit beider, — mithin als Gottmensch in einer unzertrennten Person. Seine Gerechtigkeit aber, die uns zugerechnet wird, fährt sie fort, ist „der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er für uns dem Vater bis in den Tod geleistet hat." „Dieser Gehorsam der ganzen Person ist die vollkommene Genugthuung und Versöhnung des menschlichen Geschlechtes, dadurch der ewigen, unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes, so im Gesetz geoffenbart, genug geschehen und also unsere Gerechtigkeit,

*) Wie unerheblich der Unterschied sei, ersieht man andrerseits auch aus Victorin Strigel, einem Schüler Melanchthons, der denselben ablehnt. Er sagt Loci T. I, 333: Scio aliquos disputare de discrimine obedientiae activae et passivae Christi... Nihil opus est hac subtili distinctione; Paulus dicit simpliciter, *per unius obedientiam sumus justi.* Ergo complecitur totam obedientiam Christi, a principio nativitatis usque ad resurrectionem. Quidquid igitur Christus totos annos triginta et circiter a nativitate usque ad resurrectionem fecit et passus est, hoc totum vocatur obedientia Christi; natus est propter nos, baptizatus est propter nos, implevit legem propter nos, denique passus est et resurrexit propter nos. Quorsum igitur attinet ita subtiliter distinguere gradus obedientiae? Simplicissimum est, credere et statuere, quod propter totam obedientiam Christi, sive sit activa sive sit passiva, justi simus coram Deo. Quamquam enim passio et crucifixio et effusio sanguinis est praecipuus gradus illius obedientiae, tamen reliqui gradus nequaquam sunt extenuandi.

die im Evangelio geoffenbart wird, Röm. 5, 19. 1 Joh. 1, 7." — In der Ausführung wird nun das Objekt dieses Gehorsams bald als „der Wille des Vaters", bald als „das göttliche Gesetz", der Gehorsam selbst bald als der „vollkommene Gehorsam", bald als „Gehorsam des Leidens" näher „als ein kontinuierliches durch Christi ganzes Leben hindurchgehendes Thun und Leiden von seiner heiligen Geburt an bis in den Tod" bezeichnet, und sodann an ihm das Thun und Leiden als obedientia activa und passiva unterschieden, schließlich aber beides wieder in den Begriff „des einigen ganzen vollkommenen Gehorsams", oder auch (mit Luther) in den Ausdruck „der Gang des Herrn zum Vater" zusammengefaßt. §. 14. 15: „Die Gerechtigkeit, die für Gott dem Glauben oder den Gläubigen aus lauter Gnade zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz genuggethan und für unsere Sünde bezahlet hat. Denn weil Christus nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in Einer unzertrennten Person, so ist er ebensowenig unter dem Gesetz gewesen, weil er ein Herr des Gesetzes, als daß er für seine Person hätte leiden und sterben sollen. Darum uns dann sein Gehorsam nicht allein im Leiden und Sterben sondern auch, daß er freiwillig an unser Statt unter das Gesetz gethan und dasselbige mit solchem Gehorsam erfüllet, zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält und ewig selig machet". Vgl. §. 57.

Es tritt also hier zu der Bestimmung der Augustana, daß Christus durch seinen Tod für uns genuggethan habe, die weitere hinzu: „nicht durch seinen Tod allein, sondern durch seinen ganzen Gehorsam im Thun und Leiden, im Leben und Sterben" — und diese Bestimmung macht wie jene auf symbolische Geltung Anspruch. Ihre Bedeutung ergibt sich aus Folgenden: 1) Durch die Hinzunahme der Gesetzeserfüllung (obedientia activa) will die Konkordienformel auch nicht entfernt irgend etwas von demjenigen zurücknehmen, was die Älteren mit Luther und Melanchthon über die stellvertretende und genugthuende Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi aussagen; vielmehr bleibt dies immer der durchschlagende Grundgedanke auch der späteren, an die Konkordienformel sich anschließenden Theologie. Sacrificio sive passione et morte sua satisfecisse pro nobis vulgo dicitur, sagt Baier (Comp. P. III. c. 2, 3 §. 9) — nämlich apud scriptores ecclesiasticos, wie er in der Anmerkung hinzusetzt — licet ad satisfactionem Christi praecisa notione spectatam pertineat etiam perfectissima totius a Christo pro nobis facta legis impletio. Und so zeigt es die gesamte kirchliche, wissenschaft-

liche und asketische Literatur; das Kreuz, der Tod des Herrn ist ihr immer die Hauptsache. 2) Mit der Hinzunahme jener Bestimmung tritt die Konkordienformel nicht aus der Anschauungsweise der Älteren hinaus; denn auch diese stellen, wie wir sahen, Christi Leiden und Sterben häufig unter den Gesichtspunkt einer dem Gesetze (in welchem die göttliche Gerechtigkeit sich manifestiert) zu leistenden Genugthuung, und auch sie übersehen in der Passion das Moment der aktiven Gesetzeserfüllung nicht. 3) Stellt auch die Konkordienformel das Letztere weder äußerlich neben das Erstere, noch leitet sie von beiden verschiedene Wirkungen ab, sondern ihre desfallsigen Bestimmungen wollen selbstverständlich in dem vorhin dargelegten Sinn ihrer Vor- und Mitarbeiter, namentlich des Flacius und der Kirchenordnungen, in denen das Dogma bereits eine symbolische Gestalt gewonnen hatte, verstanden sein*). Ihren Unterschied von der Melanchthon'schen Lehrweise könnte man so bezeichnen: Während Melanchthon sagt: Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam, sagt die Konkordienformel: lex obligat ad poenam et ad obedientiam; aber beides steht nicht im Widerspruch, denn die erstere Thesis will keineswegs den Gehorsam von der Satisfaktion ausschließen, sondern besagt nur einfach, daß das Gehorsam fordernde Gesetz den Übertreter desselben unentrinnbar unter die Strafe beschließt; sie will die Notwendigkeit der letztern erhärten, nicht negieren, daß die genugthuende Strafe zugleich Leistung des Gehorsams sein müsse, was ja Melanchthon ausdrücklich lehrt. Das Verhältnis der Lehre der Konkordienformel zu Luther aber ist dieses, daß aus dessen vielseitigen Anschauungen über Jesu Gesetzeserfüllung und deren Bedeutung für die Erlösung diejenige hervorgehoben wird, die am wenigsten bildlich und uneigentlich, am lehrhaftesten und zugleich am leichtesten mit seiner Versöhnungslehre vereinbar ist. Ich kann daher einen sachlichen Widerspruch zwischen der Konkordienf. und der älteren Lehrweise nicht entdecken, sehe vielmehr hier eine derselben entsprechende fortbildende Erweiterung, deren Bedeutung für das Dogma darin liegt, daß das in der älteren schon mitenthaltene Moment der ethischen Aktivität in und mit dem der Passivität noch besonders nachdrucksvoll hervorgehoben und beides in seiner unzertrennbaren Einheit von dem Tode des Erlösers an rückwärts auf das ganze Leben desselben ausgedehnt wird. Denn erst durch die bestimmtere Geltendmachung dieses Momentes, auf welches auch die ganze Geschichte des Dogma hindrängt, wird eine einheitliche und vollständige Auffassung der Versöhnung möglich, — allerdings nur, wenn, wie oben gezeigt, beide, die Passion und die aktive Gesetzeserfüllung, durch den Begriff der Sühnung zur Einheit verbunden werden; aber ich sehe auch dagegen in der Konkordienformel kein Hindernis; denn sie betrachtet den ganzen Gehorsam, welchen Christus im Thun und Leiden seinem himmlischen Vater geleistet hat, als die

*) Vergl. S. 71 ff. meines Bekenntnisses von der Versöhnung.

Form, in der sich der Ratschluß der Weltversöhnung vollzogen hat und vollziehen mußte. Doch bezeichnet auch sie das Verhältniß zwischen Christi Leiden und Thun nicht mit der Präzision, wie Melanchthon, der dafür in den angef. Stellen den treffendsten Ausdruck gefunden hat.

Was endlich die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts betrifft, so gehen sie in zwei Punkten über die Bisherigen hinaus: einmal in der Verteidigung und Vertiefung des Begriffs der Satisfaktion gegenüber den Socinianern, und das ist insbesondere das Verdienst Hutters; sodann in der Anwendung, die sie von der obedientia activa und passiva machen, was insbes. von Gerhard und Quenstedt geschieht; endlich in dem jedoch nur von Quenstedt ausgeführten Versuch einer vollständigen Darstellung der ganzen Lehre; denn die übrigen behandeln das Dogma mehr fragmentarisch, weil apologetisch.

Wie sämtliche DD. so stellt auch Leonhard Hutter das Dogma unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Genugthuung *). Ihre Notwendigkeit erweist er wie Luther und Melanchthon aus der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit; aber er rechtfertigt erst beide göttliche Eigenschaften gegen die Instanzen der Socinianer und erörtert eingehend ihr gegenseitiges Verhältnis nach innen und nach außen, woraus sich ihm dann die Art, wie der in der Bethätigung beider sich vollziehende Heilswille Gottes zu bestimmen sei, ergibt. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, sagt er, sind wesentliche Eigenschaften Gottes und insofern mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch, aber ihrem Begriff nach sind sie doch unterschieden, daher sie auch in ihrer Äußerung (actu secundo) sich verschieden bethätigen **). Infolge der menschlichen Sünde und ihr gegenüber geraten sie in einen Konflikt mit einander, indem die Gerechtigtigkeit notwendig den Vollzug der Strafe an der sündigen Menschheit fordert, mithin den Vollzug der Barmherzigkeit suspendiert. Ebendeshalb bedarf es einer

*) Loci theologici communes, 1619. 1641. Im Namen der Wittenberger theol. Fakultät veröffentlicht.

**) Loc. 405: Etsi enim proprietates in Deo intra *οὐσίαν* Dei absolutissimam sunt simplicissimum quiddam *ταυτὸ* et cum ipsa Essentia simplicissime convertuntur: tamen ratione praedicandi non admittunt identitatem, ut dicere fas sit: Misericordia Dei est omnipotentia Dei. Justitia Dei est aeternitas vel sapientia Dei: sed uti distinctam praedicandi rationem sortiuntur, ita inaequalitatem aliquam obtinent, non quidem ratione essentiae, sed ratione tantum praedicationis. Unde fit, ut si proprietates hae postmodum in actum erumpant, non fas sit, quidvis de quavis praedicare, sed uti proprietates ipsae in se sunt distinctae, ita distincte etiam de effectis illis praedicentur. Et haec ipsa causa est, propter quam creationis effectus non justitiae, sed omnipotentiae divinae, salvationis opus non aeternitati, sed misericordiae, damnationis *ἔργον* non misericordiae, sed justitiae divinae adscribitur. – Auch insofern wichtig, als man daraus die Rückwirkung der Versöhnungslehre auf die von den göttlichen Eigenschaften ersieht.

Ausgleichung beider; denn so gewiß Gottes erbarmende Liebe (oder wie p. 404: Er selbst in der Freiheit seiner erbarmenden Liebe) die Sünde vergeben und die Sünder retten will, so gewiß gestattet dies seine richterliche Gerechtigkeit (justitia vindicatrix) nicht, ohne daß ihr Genüge geschehe, ohne daß sie zu ihrem Rechte komme *). Diese Unmöglichkeit gründet nun aber nicht etwa in einer göttlichen Unvollkommenheit oder in einem Zwiespalt des göttlichen Willens mit sich selbst, vielmehr ist es gerade die absolute Vollkommenheit Gottes, die innere Einheit seines Willens, die sich darin erweist und vollzieht. Es verhält sich nicht so, als ob Er nach seiner Gerechtigkeit schlechthin die Verdammung, nach seiner Barmherzigkeit schlechthin die Strafbefreiung des Sünders wollte, sondern so will er diese, daß dabei zugleich jene zu ihrem Rechte kommt **). Es ist also eine determinatio des Einen göttlichen Willens, es ist eine voluntas ordinata (eine durch die Gerechtigkeit bedingte Bestimmtheit seines ewigen Liebeswillens), in welcher Gott den Ratschluß der Erlösung gefaßt hat, der sich in jener Vermittlung zwischen Liebe und Zorn zur Beschaffung der Genugthuung geschichtlich vollzog ***). Die Satisfaktion kommt mithin nicht neben den Liebeswillen Gottes, sondern unter ihn zu stehen: nam haec ipsa satisfactio Christi est effectus misericordiae divinae, vere gratuitus (408. 409), und in ihrem Vollzuge thut nicht nur Christus Gotte, sondern (als Gott) sich selbst genug, und thut Gott, indem seiner Gerechtigkeit, zugleich seiner Liebe genug. Deus sibi ipsi mundum recon-

*) Ebd. 408: Proinde ut misericordia Dei recte cum ipsa ejus justitia conveniret, necesse erat, ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae, ratione cujus tum justitia Dei suum jus urgeret, et simul misericordia etiam locum habere posset; tale temperamentum et quidem longe perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere, ratione unius ejusdemque subjecti, nempe Christi servatoris. Hic enim mundum reconciliaturus, idque non sine singulari misericordiae affectu, vidit justitiae prius satisfaciendum esse: ergo poenas nostris peccatis debitas ipse in se derivavit, ipse pro nobis factus peccatum, languores nostros vere tulit, et sic factus obediens Deo patri ad mortem usque crucis, divinae justitiae ex asse satisfecit.

**) Ebd. 409: Utique salva justitia sua non potuit condonare peccata, nisi prius poenarum pretium sufficiens esset exsolutum. Quae tamen impossibilitas non est imperfectionis alicujus, sed potius absolutissimae perfectionis, quae in eo consistit, quod in Deo non sunt contrariae voluntates. Jam vero contrariae voluntates in Deo omnino concederentur, si secundum justitiam vellet simpliciter peccatores damnatos, et secundum aliam voluntatem vellet eosdem simpliciter et quidem sine satisfactione justitiae a poena illa exemtos.

***) Ebd. 415: Dilexit quidem Deus jam inde ab omni aeternitate universum genus humanum, sed non absolute et simpliciter, sed ordinate, nempe in Filio suo dilecto cet.

ciliavit. Ut justitiae suae satisfaceret, ipse ipsi sibi (charitati suae) tradito in mortem filio suo. — Von da abermal auf den Ratschluß der Versöhnung zurückgehend, zeigt dann Hutter, wie derselbe nicht in abstracto, sondern als in Christo gefaßt gedacht werden müsse und entwickelt daraus die ewige Anschauung, die Gott von der Menschheit gehabt habe: Concludimus proinde, Deum ab aeterno dilexisse homines, sed non absolute, non quatenus erant peccatores, sed quatenus sanguine filii sunt redemti et Deo reconciliati, ubi charitas et ira Dei simul stare potuerunt sine ulla contradictione, diverso nimirum respectu, ira videlicet, quoad homines in se, per se et ex sua natura consideratos, ut peccatores: hoc enim modo sunt natura filii irae (Ephes. 2, 3), charitas vero et dilectio, quoad homines non amplius ex se et per se consideratos, sed in Christo ejusdemque satisfactione ut redemtos et reconciliatos. Offenbar eine tiefsinnige, wahrhaft spekulative Auffassung des innersten Grundes unseres Dogma.

Der Unterscheidung von obedientia activa und passiva gedenkt hier Hutter nicht, ob er sie gleich wohl anerkennt, wie man aus seinem Compendium loc. th. XII ersieht, wo er auf die Frage nach dem meritum Christi mit der Konkordienformel antwortet: intelligo obedientiam Christi, non eam tantum u. s. w., aber — er setzt mit ihr hinzu: ita ut Deus propter totam Christi obedientiam, quam agendo et patiendo pro nobis praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Er leitet also auch von dem Einen Gehorsam nur Eine Wirkung her.

Die folgenden DD. des 17. Jahrhunderts berühren die spekulative Seite des Dogma kürzer, sie setzen dieselbe als allgemein anerkannt voraus, J. Gerhard L. T. VII, 40. 47 mit ausdrücklicher Berufung auf Hutter, Abr. Calov Synops. contr. 329. Syst. L. VII, 516 nur andeutungsweise, Quenstedt theol. did. pol. III, 356 so, daß er sie erst am Ende seiner Darstellung erwähnt: „der Zweck der Satisfaktion von Seiten Gottes ist der Erweis seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit." Dagegen entwickeln sie um so ausführlicher 1) die Erfordernisse einer für alle Menschen und alle Sünden derselben ausreichenden Satisfaktion und zwar so, daß sie sich in der Form vorzugsweise an Melanchthon anschließen: Die aus der Sünde der Menschheit erwachsene Schuld ist eine unendliche, weil die Sünde Beleidigung des unendlichen Gottes ist; die unendliche Schuld fordert unendliche Strafen — ihre Bezahlung also ein unendliches Lösegeld (reatus infinitus, poenae infinitae, infinitum satisfactionis pretium). Und diese Forderung ist eine schlechthin notwendige, in dem rigor der göttlichen Gerechtigkeit begründet. Christus allein konnte ihr genügen. Seine Leistung hat einen wahrhaft unendlichen, die Gesamt=

schuld des Geschlechtes noch überwiegenden Wert, einerseits vermöge der unendlichen Würde der Person, der sie angehört, anderseits vermöge der intensiv unendlichen Größe des Leidens, das er erduldet und womit er der göttlichen Gerechtigkeit vollständig genuggethan hat. Beides bedingt sich gegenseitig. Denn das Thun und Leiden der menschlichen Natur des Erlösers erhält erst durch die persönliche Vereinigung derselben mit der göttlichen Natur eine wahrhaft unendliche Bedeutung (ac si divinae naturae foret propria), und diese Vereinigung machte es hinwiederum jener möglich, eine Leistung zu übernehmen, für welche die Kräfte eines blosen Menschen, als eines endlichen Wesens, weit nicht hingereicht hätten. Vgl. o. S. 62 f. Kraft dieses ihres absoluten Wertes ist seine Leistung die vollkommene Satisfaktion nicht nur für die Erbschuld, sondern auch für die aktuellen Sünden aller Menschen (omnium et singulorum), und bedarf nicht erst einer gnädigen Acceptation von Seiten Gottes (non nititur favore et acceptatione Dei); sie genügt an und für sich selbst vollständig der ganzen Strenge der göttlichen Gerechtigkeit *) — „womit jedoch nicht geläugnet werden soll, daß die Satisfaktion ihr Prinzip an der Gnade Gottes hat". Letzteres ist freilich auch schon die Grundvoraussetzung der genannten DD., aber daß es erst hier und gerade in dieser Form zur Aussage kommt, weist doch auf einen Mangel in der Darstellung hin; das Prinzip arbeitet sich nicht genugsam durch. 2) Der zweite Punkt, der sich unmittelbar daran anschließt **), die Stellvertretung und Zurechnung, wird nur einfach als Thatsache bezeugt und mit Schriftstellen belegt, nicht eingehend erörtert (vgl. S. 73 f.). 3) Der dritte ist die von uns gleichfalls schon besprochene Unterscheidung zwischen thuendem und leidendem Gehorsam. Aber hier gewahren wir mannigfache Schwankungen; nicht bloß hinsichtlich der zwiefachen Folgen, die sie daraus ableiten (vgl. o. S. 91), sondern in der ganzen Behandlung. Calov z. B. stellt im Syst. die Lehre von der Gesetzeserfüllung Christi für uns — wozu er sich durch Beschneidung und Taufe verpflichtet habe — dem Locus von dem dreifachen Amt voran ***), ohne ihrer hernach bei dem hohepriesterlichen auch nur zu ge-

*) Quenstedt a. a. O. thes. 30—34 th. 39: Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset, nec de jure suo in exactione poenae nobis debitae et a sponsore praestitae aliquid remisit, sed quod justitiae ejus rigor postulabat, id etiam omne Christus in satisfactione sustinuit. Calov a. a. O. 347. 349.

**) Der innern Ordnung nach aber vorhergehen sollte. Denn wie Calov a. a. O. sagt: Tria ad satisfactionem necessaria sunt: surrogatio, sive quod Christus in nostri locum et vicem substitutus sit; culpae nostrae imputatio et susceptio; poenae luitio.

***) Und auch da p. 436 legt er das Gewicht auf den Leidensgehorsam: obedientia passiva — maxime. Denn so verbindet er beide: der Gehorsam im freiwilligen Leiden beziehe sich zunächst auf den (Heils=) Willen Gottes Joh. 10, 18,

denken; in der Synops. bringt er sie erst nach. Ebenso Baier. Beide bedürfen also eigentlich der obedientia activa, im Unterschied von der passiva, zur Lehre von der Satisfaktion nicht; Calov wenigstens faßt letztere in den Satz zusammen: Christus morte sua vere et plenarie satisfecit justitiae divinae pro peccatis nostris — ein Satz, den sich selbst Quenstedt wörtlich aneignet, obwohl gerade er die Unterscheidung am entschiedensten durchführt. Denn sagt er: Satisfecit Christus pro hominibus peccatoribus duobus modis: 1) praestando legi nostro loco integram et perfectam obedientiam atque ita opere eam implendo; 2) derivando in se poenam et legis maledictionem, quam nostra inobedientia merueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira Dei, justi judicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Christus utramque in se suscepit, et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur; was jedenfalls richtiger ist, als wenn er unmittelbar vorher diese Unterscheidung auf den Unterschied der Begriffe culpa und poena gründet vgl. o. S. 91. Man sieht, es ist die in der Rechtfertigung zusammengeschlossene, negative und positive Seite, für welche Quenstedt durch den zwiefachen Gehorsam eine objektive Grundlage in der Satisfaktion zu gewinnen sucht; und diese Grundlage begründet er aus der zwiefachen Forderung des Gesetzes. — Diese Lehrweise findet sich dann auch fast bei allen folgenden DD.; sie ist bis gegen Ende des 18. Jahrh. die herrschende geblieben *), wie man insbesondere aus ihrer Verteidigung durch Chr. Franz Walch in dessen berühmter Kommentation de obedientia Christi activa 1785 ersieht.

Dennoch ist eben dies der Punkt, an dem ich nicht mitgehen kann; selbst so, wie ihn hier Quenstedt faßt und begründet, halte ich ihn nicht für den richtigen Schlußstein des Dogma, obwohl auch mir das Moment der obedientia activa für den Begriff der Sühnung wesentlich ist (worüber das Nähere oben S. 89 ff.); vielmehr sehe ich gerade in jenem Nebeneinander zweier modi, sowie in dem non tantum — poterat des Begründungssatzes, einen formalen Fehler, welcher nur scheinbar eine genauere Präzisierung der älteren symbolischen Anschauung,

---

damit aber zugleich auf das moralische Gesetz, welches nach dem ersten Gebot Gehorsam gegen Gott fordert, habe aber seinen Terminus im Kreuzestode.

*) Bei Hafenreffer, Joh. Gerhard, Nik. Hunnius Epit., Mentzer, den Tübingern, Hollaz, M. Pfaff, Buddeus, J. S. Baumgarten, Hebenstreit, J. D. Michaelis u. a. Seit dem Anfang des 18. Jahrh. wird das Dogma häufig nach der Art der Niederländischen Föderaltheologie, namentlich mit Beziehung auf Witsius, de oeconomia foederum Dei 1677, einer vortrefflichen Leistung, entwickelt. Aus ihm nehmen Buddeus und Pfaff einen Teil ihrer Argumente.

in der That eine Verschiebung derselben ist. Die falsche Stellung, in welche dadurch die obedientia activa gerät, zeigt sich auch in dem Schwanken, mit dem die genannten DD. diesen Begriff handhaben. Denn nicht nur reihen einzelne fortwährend die obedientia activa äußerlich an die obedientia passiva an, und fassen andere beides unter dem Begriff der Genugthuung zusammen, während sie dann doch wieder satisfactio und obedientia Christi nebeneinander stellen, nicht nur bleibt das alte: morte sua pro peccatis nostris satisfecit immer der Grundton und wird die Notwendigkeit der Genugthuung immer bald vorzugsweise, bald allein aus der göttlichen Strafgerechtigkeit begründet: sondern sobald es sich um die Anwendung auf die Rechtfertigung handelt, da wagen sie es doch nicht jener Unterscheidung Folge zu geben; denn sie bleiben da, und mit Recht, dabei stehen, daß die Rechtfertigung wesentlich Sündenvergebung, Nichtzurechnung der Sünde sei, und wenn sie auch „die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi" hinzunehmen*), so erklären sie doch sogleich ausdrücklich: beides sei nur formell, nicht an sich verschieden, wesentlich (materialiter) sei die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eben die Sündenvergebung und umgekehrt, ita ut utraque vox seorsim sumta totam justificationis naturam exprimere queat. Bildet also hier auf der subjektiven Seite das negative und positive Moment eine unzertrennliche Einheit, wozu eine solche Scheidung, wozu ein modus duplex und eine zwiefache Wirkung, wie unsere DD. statuieren, auf der objektiven? Sie erscheint in dieser Weise als unnötig.

Was die übrigen Momente des Dogma betrifft, die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel, so werden sie zwar alle von den DD. erwähnt, aber nicht eingehend behandelt. Überhaupt bleibt jetzt die dogmatische Bewegung stehen; sie fällt dem allgemeinen Charakter dieser Periode, dem Konservatismus, anheim; auch das 18. Jahrhundert förderte unsre Lehre nicht weiter, — nur Matth. Pfaff macht einen Versuch, die von den Früheren vernachlässigte Idee der Stellvertretung tiefer zu begründen: Et vero id praecipue notari velimus, totum genus humanum hic ut corpus quoddam et societatem quandam universitatemque respiciendum esse, quod justitiae divinae laesae poena conveniente satis quod est Deo, ita postulante, facere debuerit. Jam ubi unus ex ista universitate, licet innocens ipse, se vadem obtulit, qui pro toto corpore, pro fratribus satisfaceret, quidni Deo signum hoc fuerit, ipsius satisfactionem accipere, modo λύτρον fuerit sufficiens, modo is jus in propriam vitam habeat id quod in Christo ita se habet. Et haec profecto rerum explicatio totum nodum solvit. Instit. theol. dogm. et mor. 1721 p. 411.

*) Justificatio consistit in remissione seu non imputatione peccatorum et imputatione justitiae Christi. Quenstedt a. a. O.

Hiermit sind wir an das Ende unseres dogmengeschichtlichen Nachweises gelangt. Blicken wir noch einmal zurück, so können wir uns nur des großen Konsensus, den unser Dogma für sich hat, freuen; reich und mannigfaltig, aber doch zusammenklingend und in wachsender Bestimmtheit tönt er durch alle Zeiten der Kirche hindurch, bis er in der lutherischen sich selbst vollendend zusammenfaßt. Auch die reformierte Kirche stimmt hier im Wesentlichen bei.

Aber während man drinnen noch an den obersten Bausteinen auf der Spitze des Baues arbeitete, hatte sich bereits auswärts jene destruktive Richtung angebahnt, die das Dogma in seinen Fundamenten zerstörte. Der Socinianismus war aufgetreten und hatte das hohepriesterliche Geschäft des Mittlers in das königliche aufgelöst, Satisfaktion, Stellvertretung, Versöhnung durch Christi Tod geläugnet. Die Verteidigung, welche Hugo Grotius diesem Angriff entgegenstellte, konnte ihn um so weniger entkräften, als sie die eigentliche Stärke des Dogmas, die innere Notwendigkeit der Versöhnung auch für Gott, aufgab, dasselbe unter den Gesichtspunkt einer Regentenmaßregel stellte und schließlich die Bedeutung des Todes Christi in die Statuierung eines Strafexempels setzte. Nicht viel mehr vermochte der Vermittlungsversuch der Arminianer, der den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit und damit den Satisfaktionsbegriff selbst abschwächte; die innere Kraft der kirchlichen Orthodoxie aber ward durch den Pietismus gebrochen und durch den Bund mit der Wolf'schen Philosophie in ihrer Selbstständigkeit gefährdet. Selbst ihren besseren Vertretern aus und nach der Zeit des Pietismus, wie einem Buddeus und Matth. Pfaff, fühlt man es ab, daß die alte Zuversicht zu dem Dogma bereits im Weichen begriffen ist. Noch deutlicher zeigt den Umschwung der ganzen theologischen Denkungsweise der Angriff, welchen J. G. Töllner 1768 gegen den thätigen Gehorsam Christi unternahm, und die Entgegnung, die er fand. Man kann gewissermaßen mit Baur sagen, dieser Angriff habe die schwache Seite des Dogma getroffen, nämlich sofern er derjenigen Lehrform galt, welche den thuenden und leidenden Gehorsam Christi neben einander stellte und von jenem die Sündenvergebung, von diesem die Seligkeit herleitete*); insofern hätte der Angriff zu einer

*) Baur a. a. O. 479 ff. Aber nicht im Sinne Baur's: als ob die obedientia activa in dieser Fassung der notwendige Schlußstein des Dogma gewesen sei, mit dessen Beseitigung auch der ganze Bau sich habe auflösen müssen. Ich glaube oben gezeigt zu haben, daß die innere Konsequenz des Dogma eine andere ist; ebenso, daß auch die ältere Anschauung gar nicht mit Notwendigkeit auf diese Art der Verknüpfung von obedientia activa und passiva hintreibt. Unsere Fassung wird von den Einwürfen Töllner's nicht getroffen und dient zugleich zu ihrer Berichtigung.

richtigeren Fassung des Verhältnisses beider veranlassen können; — aber er hing mit einer Anschauungsweise zusammen, die mit den alten theologischen, christologischen und hamartiologischen Grundlagen zu brechen begonnen hatte, und auf derselben Anschauungsweise bewegte sich auch die ohnehin matte Verteidigung. Von da aus währte es nicht mehr lange, so wurde der Grundsatz herrschend, daß Erlösung und Versöhnung lediglich an des Menschen Reue und Besserung gebunden sei, und davon war es nur die weitere und letzte Konsequenz, daß auch der Begriff der positiven göttlichen Strafen und der Sündenvergebung, als eines göttlichen Aktes, sich auflöste (Steinbart, Eberhard, Henke). Da blieb dann für den Tod des Erlösers keine andere Bedeutung mehr übrig als die der Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre und des Beispiels. Das Dogma schien vernichtet; der Rationalismus freute sich mit „dieser scholastischen und willkürlichen Hypothese“ fertig geworden zu sein. Die Versuche einer Reihe ehrenwerter Theologen, es zu halten, von denen Storr: „Über den Zweck des Todes Jesu“ 1789 und Seiler: „Über den Versöhnungstod Jesu“ 1778 die bedeutendsten sind *), richteten sich mit richtigem Blick zunächst auf den Begriff der Strafe und auf die Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit, vermochten jedoch das Verlorene nicht wiederzugewinnen, weil sie mehr nur einzelne Momente zu rechtfertigen als das ganze von innen heraus nen zu erbauen suchten. Auch fehlte ihnen die Energie der Konsequenz. Der Neubau der Theologie aber, den Schleiermacher von seinem Prinzip aus unternahm, kam gerade der Versöhnungslehre am wenigstens zu gute, oder vielmehr: er scheiterte an ihr; und die aus der Hegel'schen Schule erwachsenen Versuche, die Versöhnung spekulativ zu begreifen, konnten um der pantheistischen Grundlage willen nicht gelingen, obwohl ich, davon abgesehen, in ihnen eine Reihe von Tiefblicken gewahre, die der Theologie noch wohl zu gute kommen könnten **). — Über die vielen andern, teils mehr im antikirchlichen, teils mehr im kirchlichen Sinne, gehaltenen Versuche — wir sind ihnen zum Teil schon in der positiven Entwicklung begegnet — sehe man Baurs u. Ritschls eingehende Darlegungen; sie enthalten ein reiches Material von Gedanken, aber sie leisten nicht, was

*) Außerdem gehören hieher Joh. David Michaelis, Gedanken über Sünde und Genugthuung, 1777, Döderlein, Reinhard, Morus, Knapp u. a in ihren dogmatischen Lehrbüchern.

**) Ich habe hier außer Hegel (Relig. Philos.) Göschel, Schaller und Conradi im Auge; ferner erinnere ich an die eigentümliche Erklärung des Todes Jesu bei Schelling, Philos. der Offenb. Bd. II. S. 196 ff; denn so weit diese Deutung vermöge ihres spekulativen Hintergrundes sich von dem Sinn der Schrift entfernt, so bestimmt erkennt Schelling an, daß nach der Schrift „Christus nicht bloß für uns, sondern an unserer Statt gestorben sei, daß er die Strafe an unserer Statt erlitten habe.“

ich für die Aufgabe der Gegenwart halte: das Dogma aus seinen innern Wurzeln und im Zusammenhang mit der kirchlichen Fassung desselben organisch zu entwickeln. In der Lösung dieser Aufgabe weiß ich mich mit vielen Lutherischen Theologen der Gegenwart auf Einem Wege.

[Und dieser Weg wird auch der wiederholt genannten umfassenden Darstellung Ritschls gegenüber nicht verlassen werden dürfen, mit welcher er zwar in die vorliegenden Fragen eine neue und tiefgehende Bewegung gebracht hat, selbst aber in ganz andere Bahnen eingelenkt ist. Nach ihm bedarf es einer Versöhnung Gottes mit dem Menschen nicht (s. o. S. 17. 23) und kann es eine solche auch gar nicht geben; der Zweck der Offenbarung besteht vielmehr nur darin, den Menschen mit Gott zu versöhnen d. h. sie soll ihn lehren das beängstigende Mißtrauen gegen Gott aufzugeben und ihn als Liebe zu beurteilen. So aber hat sich Gott in Christo, in seinem Lebenswerk und seiner Bewährung bis zum Tode geoffenbart, und in der christlichen Gemeinde ist diese Erkenntnis mit den entsprechenden sittlichen Motiven vorhanden: in der Zugehörigkeit zu ihr hat demnach der Einzelne die Bürgschaft der auch ihm geltenden Liebe Gottes. — Darnach wäre also die Versöhnung nichts anderes als die Befreiung des Menschen von einem Irrtum, und die Stiftung einer Gemeinde solcher, die das Bewußtsein von Gottes immer gleicher, unveränderlicher Liebe in sich tragen, wäre die Gottesthat, auf welche von Anfang an die Offenbarung abgezielt hätte. Wie wenig eine solche Theorie im Sinne der heiligen Schrift ist, darauf wurde oben bereits hingewiesen; aber auch den Anforderungen des Gewissens wird sie nicht gerecht und ist natürlich darum durchaus nicht geeignet zum Maaßstab für die Beurteilung des Glaubensbewußtseins der Kirche zu dienen. Daher fordert schon Häring in seiner kleinen Schrift: Über das Bleibende im Glauben an Christus eine gründlichere Würdigung der göttlichen Gerechtigkeit und des Begriffs der Sühne. Namentlich aber hat Dorner die Aufstellungen Ritschls einer gründlichen Beurteilung unterzogen (Glaubensl. II, 2, S. 592 ff.): vgl. auch die eingehende Darstellung der Sache bei Kreibig, Die Versöhnungslehre. Berlin 1878.]

II.

Die währende Vermittlung der ein für alle mal wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

§. 60.

Mit der objektiven Versöhnung, durch welche die Menschheit Gegenstand der göttlichen Gnade geworden ist, ist den einzelnen Gliedern der Menschheit nur erst die reale Möglichkeit, d. h. das Recht und die Macht, auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden erworben. Aber diese Möglichkeit soll zur Wirklichkeit werden. Was durch Christus dem ganzem Menschengeschlechte ein für allemal ausgewirkt und in Ihm für alle vorhanden ist, soll nun auch auf diese herüberkommen, es soll zur wirklichen Gemeinschaft auch der Menschen mit Gott kommen; darauf ist es mit der ganzen objektiven Heilsvermittlung abgesehen, erst darin erreicht sie ihr Ziel.

Daß dieses Ziel bestimmungsmäßig an allen erreicht werden soll, folgt aus der Universalität des göttlichen Liebeswillens in Christo (§. 31).

Wirklich, wenn auch noch nicht allseitig, doch wesentlich erreicht ist es in dem thatsächlichen Gemeinschaftsverhältnis, in welchem der Christ durch den Glauben an Christum zu Gott steht, und in welchem wir von vornherein unseren Ausgangspunkt genommen haben. §. 48.

Es fragt sich nun um das Zustandekommen dieser Gemeinschaft.

Da ist denn vor allem so viel aus dem Früheren gewiß, daß dies von dem natürlichen Menschen als solchen schlechterdings nicht ausgehen kann. Entfremdet von Gott und von dem Leben aus Gott, wie er von Natur ist, vermag er nicht sich dem Heil in Christo zuzukehren, nicht einmal, um es bildlich auszudrücken, die Hand darnach auszustrecken, viel weniger es selbstthätig zu ergreifen: es fehlt ihm sowohl das Wollen als das Vermögen dazu; was er besitzt, ist nur mehr die blose Bestimmbarkeit (vgl. Bd. I. §. 30); dazu kommt, daß er als dieser mit Schuld und Sünde behaftete Mensch, als Angehöriger der adamitischen Menschheit, obwohl in die objektive Versöhnung mit eingeschlossen, doch noch unter dem göttlichen Zorne steht (§. 58). Von ihm also kann die subjektive Wiederherstellung der Gemeinschaft

so wenig ausgehen, als die objektive Heilsvermittlung — das ist eine hier nicht erst zu beweisende Erfahrungsthatsache.

Sie kommt aber zu Stande durch eine Thätigkeit desselben Mittlers, der die Gemeinschaft objektiv wiederhergestellt hat, und zwar durch eine fortwährende Thätigkeit desselben: er vermittelt sie uns als der Erhöhete.

Die Darstellung dieser währenden Heilsvermittlung durch den zu Gott erhöheten Mittler ist die Aufgabe, die uns nunmehr obliegt (§. 48).

Die objektiven Voraussetzungen dafür sind teils in der Thatsache der einmaligen Versöhnung, teils in dem Verhältnisse, in welches Christus durch die Erhöhung zu Gott und zur Welt getreten ist, gegeben. Es bedarf daher dafür einer resumierenden Rückbeziehung auf die betreffenden Lehrstücke im ersten Bande.

Die währende Vermittlung hat die durch den Tod des Herrn gestiftete Versöhnung zur Basis, denn sie ist nichts anderes als Zueignung derselben an die Erlösten, Geltendmachung für sie, Einführung in ihr eigenes persönliches Bewußtsein und Leben. Sie unterscheidet sich also wesentlich dadurch von jener, daß sie das Verhältnis Gottes zur Menschheit nicht erst begründen, sondern das durch die Versöhnung objektiv begründete zur subjektiven Verwirklichung an ihr bringen will, und daß sie nicht wie diese in Einem Akte sich vollzieht, sondern succesiv die Menschheit durchdringt, um sie jenem Verhältnisse einzupflanzen.

Ihre nähere Grundlage aber hat die währende Vermittlung an der Auferstehung des Herrn als dem Durchgangspunkt zu seiner Verklärung. Als That Gottes an ihm ist die Auferweckung die göttliche Rechtfertigung und Besieglung seines gesamten Erlösungswerkes in Wort und That, die thatsächliche Beglaubigung desselben und insbesondere der von ihm vollbrachten Versöhnung gegenüber der Welt — das göttliche Siegel darauf. Insofern begründet sie die Möglichkeit und das Recht des Glaubens daran. Denn ohne diese Thatsache fehlte dem Glauben die notwendige, geschichtliche Verbürgung, dem ganzen Christentum die historische Vergewisserung. Die Frage, ob in dem Werke der Versöhnung und Erlösung der ewige Heilswille Gottes sich verwirklicht habe, und ob der Mensch es wagen dürfe, sein Heil darauf zu gründen? — sie ist durch die Auferweckung des Herrn feierlich, offenkundig, unwidersprechlich beantwortet.

Die Auferweckung des Herrn war zugleich die Verklärung seiner Person. Indem er sein in den Tod dahingegebenes Leben aus

demselben wiedernahm, hat sich die leibliche Beschränktheit und die irdisch-räumliche Bedingtheit, die ihm zuvor eignete, abgestreift, alles, was an ihm sterblich und vergänglich war, in das Wesen der Unsterblichkeit verwandelt, seine leibliche Natur vergeistigt, zur Stätte der Gottesherrlichkeit, deren Vollbesitz er nunmehr zurückempfing, verklärt. So ging er als Sieger über den Tod aus dem Tode hervor, geistleiblich vollendet, in das Leben der Macht und Freiheit ein und wurde ebendamit Prinzip und Quell eines neuen, den Tod übermögenden Lebens für die erlöste Menschheit. Nicht als ob er das absolute göttliche Leben zuvor nicht schon besessen hätte, aber die Form, in der er es besaß, beschränkte die freie Wirksamkeit und die volle Mitteilung desselben; jetzt nachdem diese Schranke gefallen, bricht es wie aus seiner Hülle hervor und erschließt sich zum absolut wirksamen und universalen Prinzip; insofern kann man sagen, in der Auferstehung des Herrn sei potentia die Auferstehung seiner Erlösten schon mitbegriffen. — Zwar war er durch die Himmelfahrt aus dieser Welt herausgetreten, dem Bereich der Sichtbarkeit und Sinnenfälligkeit entnommen, weit hinausgerückt über das ganze Gebiet der menschlich-sinnlichen Erfahrung, in das Jenseits, in die Überweltlichkeit hinein, aber seine Mittlerstellung gegen Gott und die Menschen hat sich dadurch so wenig aufgehoben als sein Vermögen, sie zu bethätigen, vielmehr ist er jetzt erst recht die leibhaftige und permanente Vermittlung geworden: ewiger Hohepriester und Haupt der (werdenden) Gemeinde.

Ewiger Hohepriester; denn das Resultat seiner weltversöhnenden Thätigkeit hat sich nicht so von ihm abgelöst, daß es auch abgesehen von ihm bestünde, es bleibt vielmehr in seiner gottmenschlichen Person zusammengefaßt, es ist so zu sagen, zum konkreten Inhalt derselben geworden; die einmalige Versöhnung hat in dieser Person ihren objektiven, ewigen Bestand, ihre feste Stätte zwischen dem versöhnten Vater und der zu versöhnenden Welt, und gibt es daher keine wirkliche Gnadengemeinschaft der Menschen mit Gott als durch die Vermittlung dieser Person und im Anschluß an sie. Auf ihr ruht das Wohlgefallen Gottes über die Menschheit und schließt alle diejenigen ein, die Eine Person mit ihr werden. So ist der zu Gott Erhöhete ewiger Hohepriester.

Aber auch Haupt der Gemeinde. Denn durch seinen Ausgang aus der Welt ist er der Welt nicht so entzogen, daß er kein Verhältnis mehr zu ihr hätte, er ist ihrer vielmehr dadurch völlig mächtig geworden, er kann sie von dem Stand seiner Überweltlichkeit

aus allgegenwärtig und allmächtig persönlich durchwalten, an jedem Orte innerhalb des Raums sich wirksam erzeigen und alle diejenigen sich aneignen, die sich von ihm ergreifen lassen; er kann sich also aus der Menschheit eine Gemeinde schaffen, sein gottmenschliches Leben geistig und leiblich in sie ergießen und sie zur Einheit eines Organismus mit sich verbinden.

Als der Erhöhete ist mithin Christus beides zumal: ewiger Hoherpriester und Haupt der Gemeinde, und darin setzt sich nur jenes durch die Menschwerdung begründete Doppelverhältnis fort, kraft dessen er ebenso auf Seite der Menschheit und als Vertreter derselben Gotte gegenüber steht, als er andrerseits, Eins mit Gotte, der Menschheit den Heilswillen Gottes vermittelt; es ist die Gestalt, die seine Mittlerschaft im Stand der Erhöhung gewonnen hat.

Entsprechend dieser Doppelstellung bethätigt er sich nun zu dem bezeichneten Zweck in zwiefacher Weise: einmal durch eine auf Gott gerichtete Thätigkeit, um den einzelnen Menschen immerzu die (von ihm der Welt erwirkte) göttliche Gnadengemeinschaft und Gnadenerweisung zuzuwenden, das anderemal durch eine auf die Menschen gerichtete Thätigkeit, um die Menschen sich selbst anzueignen und damit ihnen die volle Gemeinschaft dieser Gnade zuzueignen, sie darin zu erhalten, zu vertiefen (was durch den von ihm ausgehenden Geist geschieht). Beider Momente sind wir uns auch in unserm Glauben allewege und unzertrennlich bewußt. Jedes Gebet um Vergebung, jede Bitte, die wir durch Christum an Gott richten, jeder Aufblick zu ihm als dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi" ist ein Ausdruck für das erstere, während letzteres die Kausalität für den ganzen Verlauf der Heilsordnung bildet. Jenes ist die Selbstbezeugung des verherrlichten Mittlers für uns bei Gott, dieses seine Selbstmitteilung an uns; jenes nennen wir die Vertretung, dieses die Heilszueignung.

Beiderlei Thätigkeiten sind gottmenschliche und haben eben darin, daß sie dies sind, ihre heilwärtige, mittlerische Bedeutung. Gerade hier bewährt sich die praktische Wichtigkeit unseres christologischen Hauptsatzes, daß es von dem Moment der Inkarnation an keine Gegenwärtigkeit und keine Thätigkeit Christi gibt, die nicht eine wahrhaft menschliche wäre; wir nehmen auch ihn aus dem ersten Band herüber, um ihn sofort für alle einzelnen Punkte dieses Abschnitts in Anwendung zu bringen.

Beide Thätigkeiten bilden zwei parallele, obwohl in einander übergreifende Reihen von Akten; beide sind für die Heilsvermittlung

von gleicher Bedeutung, obschon die Vertretung, mit der wir es zunächst zu thun haben, in der Darstellung einen weit engern Raum einnimmt. Wir lassen diese gleiche Wichtigkeit beider auch durch unsere Einteilung zu ihrem Rechte kommen*).

Beide haben ihr gemeinsames letztes Ziel in der Herbeiführung jenes Zustandes, den wir bisher als Verklärung in das Bild Christi, als Vollendung des Reiches Gottes oder als die volle Verwirklichung der Idee der Menschheit bezeichnet haben, — in der Herausbildung einer neuen Menschheit aus der alten**).

Durch beide Thätigkeiten hindurch bewährt sich das trinitarische Grundgesetz, daß die ganze göttliche Heilsökonomie vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollzieht; aber sie giebt sich jetzt nach vollbrachter Versöhnung und zum Zweck ihrer Einführung in die Welt eine neue geschichtliche Gestalt. Hatte sich nämlich der Sohn mit der Menschwerdung in ein Verhältniß geschichtlicher Unterordnung unter den Vater begeben, so hat sich nunmehr dieses Verhältniß durch die Erhöhung aufgehoben und der Menschgewordene ist, indem er in den Vollbesitz der Gottesherrlichkeit und damit in die volle Gleichheit mit dem Vater zurücktrat, zum bestimmenden Ausgangs- und Mittelpunkt der ganzen heilszueignenden Thätigkeit der Trias geworden. Er ist es, der, wie er zuvor im Gehorsam gegen den Vater die Erlösung vollbracht hat, so jetzt den Vater bestimmt, seine Macht und Gnade den Erlösten immerdar zuzuwenden und seine ganze Weltherrschaft zum Mittel der Erbauung und Vollendung des Reiches der Erlösung zu machen, auf welches es mit der ganzen nunmehrigen Heilsökonomie abgesehen ist. Dieses Reich ist dem Sohne vom Vater übergeben, damit er es am Ende als vollendetes dem Vater zurückgebe, und insofern kann man sagen, daß jetzt (für diesen Aeon) der Sohn in der Mitte, an der Spitze stehe, während der Vater sein ganzes Verhältniß zur Welt dem durch die Versöhnung vermittelten unterstellt hat und insofern gewissermaßen hinter den Sohn zurückgetreten ist; zurückgetreten, nicht im Sinne einer Unterordnung, denn der Sohn vollzieht in dem allen den Willen

*) Das Verhältnis ist ein ähnliches, wie die Stellung des Gebetes in der Ethik, welches auch ganz allein das unmittelbare Verhalten des Christen zu Gott ausdrückt, während sich das Verhalten desselben zu der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensbeziehungen und Gemeinschaftsformen in einer langen Reihe von Momenten auseinander legt.

**) Vgl. §. 20. §. 22. §. 34, S. 324. §. 48, S. 3. §. 59, S. 111.

des Vaters, sondern hinsichtlich seiner Herrscherstellung zur Welt. Damit aber hat sich auch — wie sich später zeigen wird — das ökonomische Verhältniß des h. Geistes zum Sohn geändert. War nämlich der heilige Geist das bestimmende Prinzip für die Berufsthätigkeit des erniedrigten Mittlers, so wird er jetzt von dem Erhöheten bestimmt, dem Werke desselben zu dienen, oder, — da doch dieses Bestimmtwerden zugleich die eigene Selbstbestimmung des heiligen Geistes ist, — er macht sich zum Mittel für des Sohnes Werk und Reich, tritt also zu diesem in ein ähnliches Verhältnis wie das, in welches er, der Sohn, zum Vater und zum Geist getreten war. Es ist also in der That so, daß sich nunmehr die Stellung des Sohnes wie zum Vater so zum heiligen Geiste geändert hat; und dies läßt uns erkennen, daß durch die ganze Geschichte hindurch eine geschichtliche Bewegung der Trinität sich vollzieht. Ihr erster Akt fällt mit der Schöpfung und dem mit derselben eingetretenen Verhältnis des Drei-Einigen zur Welt zusammen, sofern nämlich beides unter dem Gesichtspunkt der von Gott vorhergesehenen Sünde und zuvorversehenen Versöhnung steht (§§. 23. 32); der zweite tritt mit der Menschwerdung des Sohnes (§. 36. 46), der dritte mit der Verklärung des Menschgewordenen und der bezeichneten Stellung des heiligen Geistes zu ihm ein —; und diese letzte Gestalt wird währen, bis die neue Welt aus der alten herausgeboren und fertig geworden ist, bis der Sohn das Reich dem Vater übergeben haben wird — ein Mysterium hinter der Geschichte.

Der Schriftbeweis ist zum größern Teil schon in Bd. I. §. 45 enthalten. Über das Wesen der Auferstehung vgl. insbesondere Röm. 1, 3. 4. 6, 9. 10. 2 Kor. 13, 4: *Καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ.* Über ihre Bedeutung für unsern Glauben s. 1 Kor. 15, 14 ff. Röm. 8, 34 und 4, 25: *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, was nicht sagen will, seine Auferweckung sei der Grund unsrer Rechtfertigung, sondern zur Begründung unsers Glaubens an ihn, durch den wir gerechtfertigt werden sollen, ist sie geschehen. — Luther: „Dieser Artikel von der Auferstehung ist der fürnehmste, darauf endlich unser Heil und Seligkeit steht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne Frucht wären. — Das heißt glauben an die Auferstehung Christi, wenn wir glauben, daß Christus unsere Sünde und der ganzen Welt auf sich genommen, daneben des Vaters Zorn, und daß er sie beide in sich selbst ersäuft, wodurch wir vor Gott versöhnt und fromm geworden sind. Ist Christus nicht vom Tode auferstanden, so haben ihn Sünde und Tod verschlungen." S. auch Frank, Christl. Wahrheit II. S. 209 f.

Darin geht jedoch ihre Bedeutung nicht auf. Die Schrift redet von ihr wie von einer That, in welcher unsre eigene, geistliche Auferstehung schon mitinbegriffen ist, und die durch das ganze Christenleben hindurch fortwirkt: „Ihr seid mit Christo auferstanden" — wie ihr mit ihm gestorben seid: „In ihm seid ihr auferstanden" sagt der Apostel Kol. 3, 1; 2, 12; ja der Glaube, durch den sich dieses Mitauferstehen vermittelt, hat selbst wieder seine Kausalität in derselben Wirkung Gottes, die Christum von den Toten erweckt hat (*πίστις τῆς ἐνεργείας*) 13: „Gott hat euch mit ihm lebendig gemacht"; vgl. Eph. 2, 5. 6. Röm. 6, 8. 11. 8, 29. Phil. 3, 10. 1 Ptr. 1, 3. In dieser geistlichen Auferstehung ist auch die leibliche (potentiell) mitenthalten, Röm. 8, 11. 2 Kor. 4, 14. 1 Kor. 15, 22; vgl. 2 Tim. 1, 10; Phil. 3, 21 und das eigene Wort des Herrn, auf welches alle diese Aussagen zurückweisen Joh. 11, 25. 26: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* u. s. w.*) Aber man sieht zugleich aus dem Komplex der angeführten Stellen, daß hier überall als Mittelglieder der Geist Christi, der Glaube, das Wort, die Taufe hinzugedacht werden wollen. Die Wirkung der Auferstehung ist also keineswegs in dem Sinne eine in sich abgeschlossene und universale wie des Todes Christi; sie wirkt (mittelst des Geistes Christi) die Zugehörigkeit zu Christo und vollendet sich an denen, die in Christo sind.

Bei unsern DD. ist diese zentrale Kraft der Auferstehung nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen, um so herrlicher bei Luther; sie ist recht eigentlich sein Triumphlied mitten im Tode; man sehe insbesondere seine Osterpredigten und die vier Predigten über 1 Kor. 15. „Durch seine Auferstehung hat Christus Sünde, Tod und Hölle überwunden; die Sünde abgethan, den Tod erwürgt. Er hat den Tod ganz und gar verschlungen, also daß das Leben wider den Tod herrschet und triumphiret und des Todes Tyrannei und Reich ein Ende hat." Dieser sein Sieg ist der unsre: „Christi und unsre Auferstehung hanget ineinander; ja es ist einerlei Auferstehung" (20, II, S. 335). Und dies gilt Luthern nicht blos von der leiblichen, es gilt ihm vor allem von der geistlichen Auferstehung: „Das beste Stück von der Auferstehung ist schon geschehen; Christus, das Haupt der ganzen Menschheit, ist durch den Tod hindurch, und wo das Haupt bleibt, da muß der Leib auch hinan. Zudem ist das vornehmste Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Christo im himmlischen Wesen. Weil aber die Seele bereits im neuen, ewigen, himmlischen Wesen ist, so haben wir nichts mehr zu erwarten, denn daß

*) [„In der Vollendung der Person Christi ist das wirkungskräftige Prinzip gegeben, das im weltgeschichtlichen Prozeß auch die Vollendung der Menschheit hervorrufen wird. . . . Wir glauben an Christus als Bürgen nicht bloß unsrer Versöhnung, sondern auch der Vollendung unsrer Persönlichkeit. Als der Auferstandene ist er schlechthin vertrauenswerth." Dorner, Glbsl. II, 2. S. 671].

diese arme Hütte auch hienach folge und neu werde", 5, 12 — aber setzt Luther hinzu: „Solchen Sieg schenket uns Gott durch's Wort, durch die Predigt und durch den Dienst der heiligen Sakramente; demselben Wort sollen wir glauben." 20, II, S. 348.

Christi Auferweckung ist aber auch seine Verherrlichung; die Himmelfahrt der Uebergang in die außer- und überweltliche Seinsweise; er verläßt die Welt, so eigentlich als er in sie gekommen ist. Sein Weggang ist ein Verlust für sie; aber er verläßt sie nur, um zum Vater zu gehen: Joh. 14, 28. 16, 5. 7. 28. Über die Stellung, in die er damit zum Vater und zur Welt tritt, insbesondere über die Allgegenwärtigkeit und Allmacht, die er damit empfangen hat, Mtth. 28, 18. 20: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. — Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." S. das Nähere Bd. I, S. 496 ff.

Darin ist schon das Zwiefache, was unser §. hervorhebt, enthalten. Die Herrscherstellung zum Universum schließt ein spezielles Verhältniß zur Gemeinde ein; indem über alles, ist Christus zugleich zur *κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* gesetzt Eph. 1, 21—23. 4, 15. Kol. 1, 18. 24. 2, 19, d. h. nicht blos zum dominierenden, sondern zum organisierenden, den Leib belebenden, durchdringenden und seine ganze Thätigkeit bestimmenden Prinzip. Dazu ist er durch die Auferweckung (= Verherrlichung) geworden. [Dieser so lebendigen, fortdauernden Beziehung zu seiner Gemeinde hat er selbst wiederholt Ausdruck gegeben, wenn er den Seinigen die Sendung des heil. Geistes verheißt (Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7), wenn er ihnen Gebetserhöhung verbürgt (Joh. 14, 13. 16, 23) und seine Einwohnung und Offenbarung denen zusagt, die ihn lieben (Joh. 14, 21. 23; vgl. Mtth. 18, 20); wenn er das den Seinigen angethane Gute und Böse als ihm erwiesen erklärt (Mtth. 25, 35 ff. 18, 5. Apgesch. 9, 4). Die Gläubigen treten deßhalb nicht etwa nur mit seiner Gemeinde, sondern mit ihm selbst in die innigste Gemeinschaft (Eph. 5, 23. 25 f. 29 f. Gal. 2, 20) wie ja auch seine teilnehmende Fürsorge sich nicht bloß auf die Gesammtheit bezieht, sondern auch dem Einzelnen nachgeht]. Zusammenfassend bezeichnet er die Thätigkeit, die er kraft dieser seiner Stellung ausübt, Joh. 12, 32: Er, persönlich, werde alle zu sich ziehen, was sich dann durch den von ihm ausgehenden Geist vermittelt. — Derselbe Gedanke liegt auch in dem Thema des Hebräerbriefs: Christus ein Priester nach der Weise Melchisedeks vgl. Ps. 110; denn das Königthum, das damit Christo zugeschrieben wird, ist nicht völlig identisch mit seiner Weltherrschaft (von welcher Ps. 110 und Hbr. 1, 13), es ist das Königreich des Friedens und der Gerechtigkeit, dessen Ausbreitung, Bewahrung und Vollbereitung sein königlicher Beruf ist.

Diesen Gedanken verfolgt jedoch der Verfasser nicht weiter; er hebt die andre Seite des Psalmworts, daß Christus Priester nach der Weise

Melchisedeks ist, hervor und zwar Priester in Ewigkeit: c. 7, 21 – 23, weil er selbst von seiner Auferstehung her im Besitze ewigen, unauflöslichen Lebens ist. Ebendeshalb hat er ein unvergängliches Priestertum; und mit diesem das Vermögen zu erretten alle, die durch ihn zu Gott kommen, weil er der ewig Lebendige ist (*πάντοτε ζῶν*) v. 25 *). Er ist aber nicht nur Priester sondern Hohepriester, weil er, ehe er zu Gott gekommen, sein Leben zur Sühnung der menschlichen Sünde hingegeben hat (10, 12), und so, als königlicher Hohepriester, ist er der währende Verwalter und Vermittler des neuen Bundes, des Gnadenbundes (8, 8—12), den er durch seinen Tod gestiftet hat c 7, 22; 8, 2; 9, 24; 10, 12. Er selbst ist der Bürge desselben, die persönliche Bürgschaft seines Bestandes und seiner Vollführung **). Die Thätigkeit aber, die er kraft dieser seiner Stellung ausübt, ist das *ἐντυγχάνειν*: 7, 25; 9, 24 ***).

Den Inhalt, den unser zweiter Theil unter Einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, verteilen die DD. teils unter das zweite Moment der hohepriesterlichen Thätigkeit Christi, teils unter das officium regium, teils unter den locus de gratia applic. sp. s.

Abzuweisen ist hier die Ansicht Schleiermachers, daß Christi Auferstehung kein wesentliches Moment des christlichen Glaubens sei (Glaubensl. II. §. 92), und der Irrtum desselben, daß Christus nicht mehr als selbstständige Persönlichkeit existiere, sondern zu dem geworden sei, was Schleiermacher den Gemeingeist der christlichen Kirche nennt (§. 122. 123); ein fundamentaler Irrtum, der das ganze Wesen des Christentums zu zerstören droht. — [Gegen die letztere Ansicht insonderheit, wie gegen die ähnlichen Aufstellungen Ritschls (Theologie und Metaphysik S. 46 f) und seiner Schule ist mit Dorner (a. a. O. II, 2 S. 677) der Unterschied

---

*) Hofmann Schriftb. II, 1. 550.

**) Delitzsch, Komment. zum Hebrbrf. S. 304. 346.

***) Wenn es nach der letzten Stelle und nach 9, 12 den Anschein hat, als ob zwischen den Opfertod des Herrn und dieses Vertreten bei Gott noch sein Eingang in den Himmel, als Vollendung oder Abschluß seiner versöhnenden Thätigkeit in die Mitte träte, so erkläre ich mir das daraus, daß der Verf. des Hebrbf. die Form für seine Gedanken dem symbolischen Kultus des A. Test. entnimmt, wo allerdings die Darbringung des Opfers und der Eintritt des Hohepriesters mit dem Blute in's Allerheiligste behufs der Besprengung in zwei Akte auseinanderfällt, während in dem erfüllten Gegenbilde beides zusammenfällt. Mit dem Tode des Mittlers ist die Versöhnung völlig und ganz vollbracht; es bedarf keiner weitern Leistung weder auf Erden noch im Himmel 9, 26 – 28, keiner Ergänzung oder Vervollständigung 10, 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*, vgl. 18 — was es weiter bedarf, ist nur die Hinzubringung der Einzelnen zu dem ewig vollendeten Heil. Anders Delitzsch, S. 433.

zwischen der Nachwirkung und Fortwirkung Christi geltend zu machen. Jene gilt von allen großen Männern der Geschichte, aber Christus übt eine lebendige persönliche Fortwirkung aus. „Denn sein Lebensausgang hat in keiner Richtung dazu gedient, seine Person aus dem Wege zu schaffen, damit die Sache an ihre Stelle trete, vielmehr hat er sich in jedem Betracht nur als Übergang zu einem nach Wirkung wie nach Erscheinung gewandelten Verhältnisse zu Gott und Welt erwiesen." (Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre. II, S. 377). Auch kann weder die Gemeinde noch der Einzelne je Christi und seiner Einwirkung entraten (Joh. 15, 4 f. 1. Joh. 2, 28. Hebr. 3, 14). Was man dafür einzusetzen unternommen hat, die Lehre, das Bild Christi und dergl., das würde die Gemeinde nicht hindern allmählich in die Welt zurückzusinken und mit sich den von ihm gegebenen sittlichen Impuls in dieselbe herabzuziehen. Nur ein lebendig fortgesetztes Wirken eines solchen Heilandes, welcher persönlich Herr und Haupt seiner Gemeinde ist, vermag die Gemeinde in der Höhe über der Welt zu erhalten, in ihrem eigenthümlichen Wesen zu bewahren und zum endlichen Sieg über sie hinanzuführen. S. Reiff, Glaubenslehre. II. S. 409].

Erste Hälfte.

Die Vertretung.

§. 61.

Ewiger Hohepriester, bleibender Mittler zwischen Gott und Menschen ist der Erhöhete auf Grund seines einmaligen Opfers. Als solcher ist er die leibhaftige Versöhnung und stellt schon in seiner Person die Menschheit vor Gott wohlgefällig dar. In ihm ruht die heilige Liebe des Vaters auf ihr. Dies ist ein innergöttliches Verhältnis zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohne. Allein es bleibt nicht bei dem blosen Verhältnis, es vollzieht sich vielmehr dasselbe in einer Reihe von Akten des Sohnes gegen den Vater, um dessen Verhalten gegen die Erlösten zu bestimmen; dies ist die Interzession, eine fortwährende Selbstbethätigung des erhöheten Mittlers, die insofern eine individualisierende Fortsetzung seiner hohepriesterlichen Thätigkeit genannt werden kann, als sie den Zweck hat, den Einzelnen immerzu die Gnade Gottes zuzuwenden, die Er durch sein Opfer der Menschheit überhaupt erworben hat. Wie er durch dieses Opfer das Verhältnis Gottes zur Menschheit ein für allemal bestimmte, so will er jetzt Gott bestimmen, dieses selbe Verhältnis zu seinem Verhalten gegen die einzelnen Glieder des erlösten Geschlechtes zu machen.

Die Vertretung bezieht sich demnach allerdings auf alle Menschen, die noch in der Gnadenzeit leben; sowohl auf diejenigen, die noch außerhalb der Heilsgemeinschaft stehen, um ihnen dieselbe von Gott zu vermitteln, als auf diejenigen sonderlich, welche bereits in ihr stehen, um sie darin zu erhalten und ihnen die Heilsgnade für alle einzelnen Fälle, wo sie derselben bedürfen, zuzuwenden. Aber je nach diesem Unterschied modifiziert sich deshalb auch die Interzession des ewigen Hohepriesters verschiedentlich; erst den letzteren gegenüber kann sie nach ihrem ganzen Vollmaß eintreten, wie sie denn auch erst von diesen verstanden, gesucht und erfahren wird.

Sie entspricht einem der tiefsten Bedürfnisse des bereits zu Gott bekehrten Christen. Ihm ist es nämlich nicht genug, von der einmaligen Thatsache der Versöhnung zu wissen und in dem durch sie

begründeten allgemeinen Verhältnis der Gnade zu stehen; er begehrt deren spezielle Applikation auf seine Person nicht nur einmal auf grundlegliche Weise (Rechtfertigung), sondern auch für jeden einzelnen Uebertretungsfall. Denn jeder solche Fall ist eine teilweise Störung des Verhältnisses zu Gott und ruft deshalb auch jedesmal in dem Gewissen des Menschen das Verlangen nach Aufhebung der Schuld hervor, wovon das tägliche Gebet um Vergebung Zeugnis gibt. Und ebenso bedarf der Christ der stetigen Aus- und Durchhilfe göttlicher Gnade für alle die Fälle, wo er seinen Gnadenstand gefährdet sieht, sei es durch Schwachheit und innere Anfechtung oder durch äußere Bedrängnis von der Welt und vom Argen. Zur Befriedigung dieses zweifachen Bedürfnisses, welches sich im Gebet und Flehen seinen natürlichen Ausdruck gibt — (ein Gebet, das nicht nur dem Willen Gottes gemäß, sondern selbst schon durch den Geist Christi gewirkt ist,) — zur Befriedigung dieses Gebetes wendet sich der Christ an den erhöheten Mittler, um so mehr, als er sich nicht nur überhaupt durch ihn mit Gott versöhnt, sondern sich ihm auch menschlich nahe, menschlich verwandt weiß. Dieses zarte Band der natürlichen Verwandtschaft zieht selbst erschrockene Gemüter mit herzlichem Vertrauen zu ihm hin, es mildert die ehrfürchtige Scheu vor dem Lichte der göttlichen Majestät, die dem sündigen Menschen immer einwohnt, und gibt ihm den Muth, sich ganz dem Heiland aufzuschließen, ja mit ihm wie mit einem gegenwärtigen menschlichen Freunde, wie mit einem Bruder zu verkehren. Hinwiederum kennt auch der Verherrlichte nicht blos die Schwachheiten und Bedürfnisse der Seinen, sondern hat ein persönliches Mitgefühl dafür, weil er selbst versucht worden ist wie sie und also aus eigenster Erfahrung weiß, was es um ein bekümmertes Menschenherz und was es um die Not des menschlichen Lebens ist. Es ist dieselbe barmherzige Liebe, in der ihn während seines Lebens des armen Volkes gejammert hat, dasselbe gottmenschliche Mitleid, das er wie dort den zu Erlösenden, so jetzt den Erlösten zuwendet. Vermöge dieser persönlichen Teilnahme eignet er sich der Seinigen Heilsbedürfnis und betendes Verlangen an, und tritt damit für sie beim Vater ein. Dieses Eintreten haben wir nun freilich nicht als eine äußerliche Thätigkeit, aber doch nach der Analogie des menschlichen Betens zu denken, daher auch nicht als eine blose Aufzeigung, Geltendmachung seines Verdienstes; es sind die innerlichen Aeußerungen seines gottmenschlichen Liebeswillens, welche als solche in des Vaters Bewußtsein und Willen eingehen. Denn wie Christus in persönlichem Verhältnisse zu jedem einzelnen

Erlösten steht, so steht er auch in persönlichem Verhälnis zu Gott, näher: im trinitarischen Wechselverkehr des Wollens, Wissens und Liebens mit dem Vater und dem heiligen Geiste. Daher dringt sein auf die Erlösten gerichteter Liebeswille unmittelbar ein in das Herz des Vaters, und wird die teilnehmende Beziehung des Sohnes auf jene zum immanenten Verkehr zwischen den Personen der heiligen Trias. Es kommt zu einer fortwährenden Selbstbethätigung des Verhältnisses Christi zu Gott für uns, um die störende Wirkung unserer Sünden auf unser Verhältnis zu Gott immer wieder aufzuheben und uns immerzu den Gnadenbeistand Gottes zu vermitteln. Und weil der Sohn als Vertreter der Menschheit Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens ist, so kann diese seine Vertretung beim Vater nie unwirksam sein, sie erwirkt uns vielmehr jedesmal von ihm, was sie beabsichtigt: die Vergebung der Sünden und den Gnadenbeistand Gottes zum Heil überhaupt und in allen Schwachheiten und Anfechtungen insbesondere; wie wir es oben ausdrückten: sie bestimmt den Vater seine Macht in den Dienst der erlösenden Liebe zu stellen und seine Weltherrschaft für das Gnadenreich zu verwenden, das dem Sohne übergeben ist.

Diese I n t e r z e s s i o n ist also wohl zu unterscheiden von der allgemeinen Mittlerstellung Christi als deren Bethätigung für den Einzelnen in einzelnen bestimmten Akten, deren Bedeutung auf seiner gottmenschlichen Person beruht.

Mag dies immerhin der oberflächlichen Betrachtung sehr menschlich erscheinen: es entspricht nicht nur einem tiefen ethischen Bedürfnis des aufrichtigen Menschen, sondern ist eines der erhabensten Mysterien des Glaubens. Denn daß hiernach der Vater von dem Sohne sich bestimmen läßt den Erlösten zu gut, setzt freilich die Einheit ihres beiderseitigen Liebeswillens voraus, — der Vater hört, so zu sagen, in der Fürbitte des Sohnes den Wiederhall seines eigenen Willens —, aber es spricht sich darin doch aus, daß dieser Liebeswille nur in Christo und um Christi willen auf dem Menschen ruht, und daß die göttliche Heiligkeit auch mit den schon Gerechtfertigten keine thatsächliche Gemeinschaft haben kann noch will, es sei denn auf Grund der sich stets erneuernden und für sie bethätigenden Kraft der Versöhnung. Es gibt vielleicht nichts, was so stark die innere Nothwendigkeit der letzteren für Gott selbst bekundete. — Daß aber dabei dem Individuum zu lieb die volle Trinität in innerlicher Bewegung ist, daß um des Einzelnen willen ein solcher Verkehr zwischen dem menschgewordenen Sohne und dem Vater in dem heiligen Geiste

stattfindet, darin erweist sich der unendliche Werth, den die einzelne Seele vor Gott hat, das zarte, persönliche Erbarmen, ich möchte sagen, spezielle göttliche Interesse, das er an ihrem Heile nimmt, das sonderliche Aufsehen, das er auf sie hat. Hier findet deshalb der Christ die Berechtigung und Ermächtigung zu dem stetigen Zutritt zur Gnade, hier liegt die objektive Kausalität für die Imputation in der Rechtfertigung, für die wiederholte Absolution und für die Erhörung des täglichen Vater Unser, hier der jenseitige verborgene Hintergrund der ganzen göttlichen Weltverwaltung und die nächste Kausalität für die Sendung des heiligen Geistes und für die gesamten göttlichen Gnadenwirkungen auf die Menschen.

Denn was ihnen der Vater auf diese Interzession des Sohnes hin gewährt, das teilt er ihnen auch durch den Sohn mit, oder vielmehr, der verherrlichte Gottmensch thut es selbst in der Einheit mit dem Vater, nach dem Willen des Vaters. Damit wird die interzedierende Thätigkeit des Mittlers für die Erlösten zur mitteilenden, und geht die Vertretung über in die Zueignung der Gottesgemeinschaft an die Menschheit, welche Er als das Haupt der Gemeinde wirkt.

Der Schriftbeweis geht auf §. 60 zurück. Der Herr hatte den Jüngern am Vorabend seines Todes ein Zwiefaches verheißen, einmal: daß, was sie in seinem Namen bitten werden, er selbst thun werde Joh. 14, 13 u. 14, und sodann Joh. 14, 16: er wolle den Vater für sie bitten, daß er ihnen den heiligen Geist sende und damit alles gebe, wessen sie bedürfen. Diese Verheißung erfüllt sich mit seinem Eingang in die Stätte Gottes, Hebr. 9, 24 (vgl. 8, 1. 2), denn in sie geht er ein zu dem Zweck: *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*, und dieses Sichselbstdarstellen, welches als ein stetiges, fortwährendes gedacht ist, ist eben das, was sonst *ἐντυγχάνειν* heißt. Die Hauptstellen sind: Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 4, 14—16. 7, 25. Die Vertretung ist die priesterliche Seite seines Thuns im Stande der Erhöhung, und hat zur Voraussetzung die vollbrachte Sühnung Hebr. 10, 12, und das aus eigener Erfahrung erwachsene Mitgefühl des nun Erhöheten mit unserer Schwachheit Hebr. 4, 15. Worauf sie sich bezieht, erhellt aus 1 Joh. 2, 1 und Hebr. 4, 16: es sind einzelne Fälle unseres Sündigens und einzelne Fälle unserer Heilsbedürftigkeit *).

Die Bedeutung der hohepriesterlichen Interzession hat man von jeher

*) Hofmann, Schriftbeweis II, 1. 544 f. und Riehm, Der Lehrbegriff des Hebrbr. Bd. II, S. 610.

in der Kirche anerkannt; zu kirchlichen Verhandlungen darüber ist es nie gekommen, nicht einmal zu bedeutenden dogmatischen. Vortrefflich Luther zu Ps. 110: „Christus führet dies Amt noch immerdar, daß er vor Gott unser Mittler und Fürsprecher ist. Denn ob es wohl genug ist, daß er das Opfer einmal vollbracht hat für aller Welt Sünde bis an den jüngsten Tag, doch weil wir noch immer in Sünden und schwach sind, muß er uns ohne Unterlaß gegen den Vater vertreten und verbitten, daß uns solche Sünde und Schwachheit nicht zugerechnet werden, und dagegen Stärke und Kraft des heiligen Geistes geben. Denn darum ist er hinauf gen Himmel gefahren und hat sich zur rechten Hand Gottes gesetzet, daß er uns durch seine Fürbitte ewiglich in Gnaden bei Gott behalte, dazu Kraft und Sieg gebe wider der Sünden Schrecken, des Teufels, der Welt und des Fleisches Anfechtung. Und nicht allein bittet er für uns, sondern gibt auch uns, daß wir dürfen und können selbst zu Gott beten; und unser Gebet vor Gott trägt und versichert, daß solches um seinetwillen Gott wohlgefällt und erhöret wird. . . . Darum sollen wir nun lernen, daß wir an Christo einen solchen Hohepriester haben, der sein Wort uns gibt und damit versichert der Vergebung der Sünden und Erbschaft des ewigen Lebens, so er uns durch sein Opfer erworben hat; dazu täglich und ohn Unterlaß vor dem Vater steht und das Beste für uns redet und alle unsere Not vor ihn trägt; und ja daß kein Zweifel ist, daß solche Fürbitte dem Vater herzlich wohlgefället und uns erlanget, was er von ihm bittet. . . Was kann uns nun herrlicheres und höheres widerfahren, denn daß wir einen solchen Mann zum Hohepriester haben, der da ist Gottes Sohn selbst, zur Rechten der Majestät Gottes sitzend? Und was könnten oder wollten wir, so wir selbst wünschen sollten, größeres und besseres begehren, denn einen solchen Mittler und Fürbitter gegen Gott zu haben, den Gott selbst dazu gesetzt hat, — daß wir ja keines Zornes noch Ungnade mehr sollen fürchten, so wir an ihn glauben, sondern eitel väterliche, ewige Gnade, Trost und Hilfe uns versehen" Bd. 40, 156 f. vgl. ebd. 163. Joh. Gerhard gibt die Definition: Intercessio nihil aliud est, quam redemtionis applicatio et continuus quasi vigor, favorem apud Deum jugiter nobis concilians. Mit Unrecht bezieht sie Martensen §. 176 lediglich darauf, daß Christus das Menschengeschlecht überhaupt in seiner Person Gott wohlgefällig darstelle; denn diese Verallgemeinerung hat die angeführten Stellen (besondes Hebr. 4 u. 1 Joh. 1) wider sich und schmälert den Trost der Vertretung, wie er Hebr. 7, 25 gemeint ist. Dieser Trost beruht gerade darauf, daß es gottmenschliche Akte sind, in denen sie sich vollzieht. Die lutherische Kirche legt darauf alles Gewicht: „es ist uns um die ganze Herrlichkeit, Erhöhung und Begabung des Menschen Christi zu thun, nämlich daß man wisse, was unser Bruder und Heiland Christus sei und weß wir uns zu ihm

versehen dürfen", während die reformierte Kirche das ganze Gewicht auf seine göttliche Natur legt, dergestalt daß ihr nach Schneckenburger, — vom doppelten Stande Christi, — die Interzession häufig in der datio spiritus aufgeht.

Was die Objekte betrifft, so beziehen sich zwar sämtliche hieher gehörige Stellen auf gläubige Christen: sie werden auf den Trost hingewiesen, den sie an der Vertretung haben. Allein der Liebeswille Christi umfaßt die Gesamtheit der Menschen und die Sendung des heiligen Geistes, welche die primäre Frucht der Interzession ist, gilt der Welt. Er soll die Welt überführen und dadurch zu Christus führen. Richtig bestimmen deshalb unsre DD. den Umfang seiner Fürbitte: Intercedit pro omnibus illis, qui adhuc in mundo vivunt et gratiae divinae januam etiamnunc patentem sibi habent, sive illi electi sint sive reprobi. Daher die Unterscheidung intercessio generalis, qua orat Christus patrem pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur (Luk. 23, 34), und interc. specialis, qua orat pro renatis, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant. Ihren Inhalt selbst bezeichnen sie ganz allgemein: bona hominibus salutaria *).

Über die Art und Weise dieser Thätigkeit sagen sie: non est nuda interpretativa per ostensa merita; est non tantum realis, sed et vocalis et oralis, was mit Unrecht Baier durch die Bemerkung abschwächt: An intercessio illa verbalis sit et in verbis et precibus, seu sola mente seu voce etiam factis, consistat; an tantum realis sit et in hoc consistat, quod Christus vi meriti ac satisfactionis suae olim praestitae et precum olim factarum Deum moveat ad remittenda nobis peccata, — non necesse est definire; denn jedenfalls muß festgehalten werden, daß es sich hier um konkrete und distinkte Akte handelt. Wenn dagegen Calov weiter sagt: apparet in proprio sanguinolento corpore, immo, ut probabile est, sistit patri vulnera sua, so dünkt mich namentlich das letztere eine glückliche Versinnbildlichung des Gedankens, daß es der leiblich lebende Menschensohn, dem sein Leib zur freien Darstellungsform dient, ist, der beim Vater für uns eintritt. — Endlich heben unsre DD. noch hervor, es sei nicht eine supplicatio humilis, sondern gloriosa et efficax, was sich uns von selbst versteht. Vergleiche mit dem im §. darüber Bemerkten das Wort Löhers, Lehre vom Gebet: „Es

---

*) Schön Steinhofer: „Wie er als unser Sachwalter beim Vater mit ihm darüber rede, das ist unausforschlich und dem Menschenverstand auf Erden unbegreiflich. Doch hat er sein Beten, wie er's dem Herzen seines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menschenworten (Joh. 17) ausgesprochen und es mit lauter Stimme hören lassen, damit wir wissen möchten, was der Sinn seines Herzens über uns beständig sei und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater verklärt worden ist."

nimmt der Vater den in Christo thatsächlich verwirklichten Erlösungswillen als seinen eigenen Willen in sich selbst zurück, wenn er die Gebete des Gottmenschen auf sich wirken läßt", wie überhaupt unsre ganze Anschauung von der Trinität. Was wir darüber §. 14 u. 46 bemerkten, kommt auch hier zur Anwendung.

Was den Zeitraum betrifft, den die Vertretung ausfüllt, so hat Luther ganz das Richtige, wenn er Bd. 40, S. 163 sagt: „Er ist Priester von dem Tage an, da er Christus worden ist und seinen Leib empfangen hat zu opfern, und solch Opfer noch dem Vater fürträgt und dadurch uns vorbittet ohn' Unterlaß, bis zum Ende der Welt"; dagegen gehen Calov und Quenstedt zu weit, wenn sie sagen: „Initium hujus intercessionis est aeternitas" und „non terminabitur illa intercessio consummatione saeculi, sed in omnem aeternitatem durabit"; denn sie ist eine gottmenschliche Thätigkeit, die den λόγος ἔνσαρκος zum Subjekt und die menschliche Bedürftigkeit zur Voraussetzung hat. Wenn Gott alles in allem geworden sein wird, hat daher diese Form der Thätigkeit des Mittlers ihr Ende erreicht. So auch Dannhauer und König.

Schließlich fügen wir noch die schöne Stelle aus Augustin über das Verhältnis des betenden Christen zu dem fürbittenden Hohepriester hinzu: „Christus orat pro nobis, ut sacerdos, orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster. Agnoscamus ergo et in illo voces nostras et voces ejus in nobis", in Ps. 85.

Zweite Hälfte.

Die Heilszueignung.

§. 62.

Haupt der Gemeinde ist Christus auf Grund der Erhöhung, weil er durch sie aus dem irdischen Lebensstand in das Leben des Geistes, der Macht und Freiheit verklärt, zum organisierenden Zentrum der neuen, aus der alten zu bildenden Menschheit geworden ist. Diese neue Menschheit ist in seiner Person prinzipiell vorhanden; er selbst, der verklärte Menschensohn, ist der persönliche, schlechthin vollkommene Anfang derselben, die leibhaftige Verwirklichung der vollendenden Heils- und Gottesgemeinschaft. Aber er richtet nun seine Thätigkeit darauf, die Einzelnen ihrem ganzen Wesensbestande (ihrem Person- und Naturleben nach) sich anzueignen, und sie damit dieser Gemeinschaft teilhaftig zu machen. Indem er sie aber sich, dem Haupte, aneignet, verbindet er sie zugleich zur gliedlichen Gemeinschaft unter einander — beides in Einem.

Damit kommen wir auf die andere Seite der Sache, auf die Heilszueignung.

Wie es sich mit dieser verhält, wissen wir als Christen — so wir es anders sind — aus eigner Erfahrung: Es ist eine Wirkung auf unser Inneres, auf unser Ich geschehen, die uns befähigt und bestimmt hat, uns aus der alten, verkehrten Sinnesrichtung heraus zu Gott zu bekehren (Buße). Sie hat uns des eignen Unheiles überführt, zum Glauben an Christum geführt und uns so in eine Gemeinschaft mit Christo versetzt, in welcher uns die spezielle Aneignung der Versöhnung an unsere Person und die sündenvergebende Gnade Gottes zu Teil geworden ist (Rechtfertigung). Mit der Entstehung des Glaubens ist jener entscheidende Wendepunkt in unserem Verhältnis zu Gott eingetreten, und ebendies ist der Punkt, von welchem aus es auch zu einem neuen Verhalten gegen Gott in uns gekommen ist, zum Anfang einer neuen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, welche dem vorhin bezeichneten Ziele zustrebt. Die Wirkung, die diese Aenderung in uns hervorgebracht hat,

erfahren wir als eine innerliche, geistige Einwirkung auf unsere Persönlichkeit. Aber in dem Maße, als wir dieser Erfahrung und ihrer Genesis nachgehen, wird es uns auch gewiß, daß der erste Anfangspunkt jener Wirkung bis auf einen Moment zurückgeht, der noch jenseit des Erwachens unseres Selbstbewußtseins liegt. Denn immer finden wir uns schon von der Gnade ergriffen und angeeignet, wenn sie uns zum Bewußtsein kommt.

Es ist dies jedoch keine rein unmittelbare Wirkung, sondern sie kommt an uns heran und vermittelt sich uns durch das Medium eines menschlichen Zeugnisses, durch ein Zeugniß von Christo, das an uns erging und fortwährend in uns wirkt, und durch das Medium menschlicher Handlungen, von denen die eine (die Taufe) uns in die Heilsgemeinschaft versetzt hat, die andere (das Abendmahl) uns darein vertieft. Und diese beiden Gnadenmittel, Wort und Sakrament, bieten sich uns wieder nur durch menschliche Organe, durch menschlichen Dienst, durch den Dienst einer Gemeinde Christi dar, welche immer schon vor den Einzelnen vorhanden ist und mit ihnen handelt. Anders als auf diesem Wege, durch diese Vermittlungen, durch diese Gemeinde kommt keiner zum Heil in Christo. — Gleichwohl aber sind wir erfahrungsmäßig gewiß, daß durch diese so vermittelte Heilsdarbietung und Heilszueignung hindurch eine göttliche Wirkung unmittelbar auf uns ergeht. Nicht die Gemeinde, nicht der Dienst der Kirche hat uns in letzter Instanz bekehrt, nicht menschliche Worte oder Kräfte sind es gewesen, die den Glauben in uns entzündeten, die Gnaden- und Lebensgemeinschaft mit Gott in uns erwirkten: Er selbst, der zu Gott erhöhete Mittler, hat uns durch diese Media zu sich gebracht und bezeugt sich fortwährend durch dieselben an uns. Wer wirklich sein geworden ist, dankt es Ihm. —

Dies sind Thatsachen unserer christlichen Erfahrung.

Was folgt daraus? Es folgt, daß diese heilszueignende Thätigkeit Christi eine geistige, also durch seinen Geist sich vollziehende und doch zugleich durch menschliche Media vermittelt ist; es folgt, daß diese menschlichen Media die Organe seines Geistes, diese menschlichen Handlungen die Mittel seiner unmittelbaren Thätigkeit sind und also von ihm selbst dazu gemacht worden sein müssen; es folgt, daß diese Gemeinde die Stätte seiner Gegenwart, das Werkzeug seines Dienstes ist und also von ihm selbst dazu geschaffen sein muß.

Jeder dieser Sätze ist von ebenso praktischer als theoretischer Wichtigkeit. Die Realität unseres Heilsbesitzes beruht ganz darauf, daß er uns von Christo selbst vermittelt ist; die Gewißheit unseres

Glaubens darauf, daß er an den Gnadenmitteln seine feste Stütze hat — außerdem gliche er einem schwankenden Rohr; — das Verständnis der Gnadenmittel auf ihrem Zusammenhang mit der Kirche. Jeder dieser Sätze bedarf aber der nähern Erklärung und erst aus der Zusammenfassung derselben wird sich uns der Vorgang der Heilszueignung völlig erschließen.

Was die Reihenfolge betrifft, so haben wir jedenfalls mit der Lehre von dem Geist Christi zu beginnen; dann aber kann es fraglich erscheinen, ob wir sofort auf die Stiftung der Gemeinde und auf die Lehre von der Kirche überzugehen oder sogleich die durch sie vermittelte fortwährende Thätigkeit ihres Hauptes darzustellen haben. Ersteres entspräche mehr dem Gang der Heilsgeschichte, letzteres unserm bisherigen Verfahren, und von diesem werden wir auch hier um so weniger abzugehen brauchen, als es große Schwierigkeiten hat, das Wesen der Kirche als der Gemeinde des Glaubens vollständig darzulegen, bevor das Wesen des persönlichen Glaubens und dessen Genesis in dem Einzelnen zur Aussage gekommen ist. Anderseits läßt sich aber auch diese Aussage nicht vollziehen, ohne erstere wenigstens dabei vorauszusetzen, weil doch die Gemeinde auch für uns einzelne immer das frühere ist und uns durch ihren Dienst zu Christus gebracht hat. So enge ist beides in einander verflochten. Wir werden daher beides, die Lehre von der persönlichen Heilszueignung und die von der Kirche, in gegenseitiger Beziehung darzustellen haben, und handeln demnach zunächst von dem Geiste Christi und von der Kirche, von dieser aber nur so weit, als es zur Voraussetzung für das Folgende und zum Verständnis desselben notwendig ist, sodann von den Gnadenmitteln, durch welche die heilszueignende Thätigkeit des Hauptes sich vollzieht, hierauf stellen wir den Vorgang der Heilszueignung selbst (ordo salutis) und zuletzt Bestand und Gestalt der Kirche dar, so daß dieser ganze Abschnitt von der Idee der Kirche umschlossen ist. — Alles von dem christologischen Gesichtspunkt aus, den wir im §. 60 aufgestellt haben.

Unser Verfahren wird auch hier wieder dieses sein, daß wir von den vorhin bezeichneten Thatsachen unserer Erfahrung aus- und von da auf die ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Wirkungen, an denen jene ihre Kausalität haben, übergehen.

Für unsere Gliederung dieses Abschnitts haben wir unter den alten DD. keine Vorgänger. Vielmehr gehen diese selbst sehr verschiedene Wege.

Die ältesten wie J. Gerhard handeln, nachdem von der Sünde, sogleich de lege et evangelio, hierauf von der poenitentia als von der Wirkung jener; die beiden Theile der poenitentia sind contritio und fides, daran schließen sich dann die loci de justificatione (wobei sie zugleich von der satisfactio handeln), de bonis operibus, de sacramentis und de ecclesia. Einer ganz andern Ordnung folgen die späteren von Calov und Quenstedt an: nachdem sie von dem dreifachen Amte Christi gehandelt haben, beschreiben sie unter der Ueberschrift de ordine salutis die heilszueignenden Wirkungen des heiligen Geistes gratia spiritus sancti adplicatrix (vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio [justificatio], unio mystica, renovatio), darauf lassen sie die Lehre von den mediis salutis folgen: de verbo divino, Gesetz und Evangelium, Taufe und Abendmahl; dann handeln sie (noch einmal) de fide justificante, als von dem medium ληπτικὸν salutis; weiter de bonis operibus und schließlich de ecclesia. Am kompliziertesten Quenstedt, am einfachsten Baier. — Hätten wir nur die Wahl zwischen beiden Methoden, so würden wir der älteren folgen, weil diese die Grundbegriffe des Protestantismus, insbesondere die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung besser zu ihrem Rechte kommen läßt, während die spätere Anordnung sowohl an einer ganz unerträglichen Zerreißung der Rechtfertigung und des Glaubens, als an dem Übelstande leidet, daß zuvor von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes und darnach von dem göttlichen Worte gehandelt wird, während doch erstere sich mittelst des Wortes vollbringen und ohne dasselbe gar nicht verständlich sind. So sehr diesen DD. die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Momente bewußt ist, so sehr fällt ihnen in der Anordnung alles auseinander. — Aber beide Reihen teilen mit einander den weitern Uebelstand, daß die Lehre von den Sakramenten so spät hintennach kommt, fast nur wie ein Appendix, während ihr doch nach lutherischer Anschauung, weil sie in unzertrennlicher Verbindung mit der vom Worte steht, eine ganz andere Stellung gebührt. Auch sie gehören ja zu den mediis, mittelst deren sich die Heilszueignung vollzieht. Hinwiederum aber läßt sich die Lehre von den Sakramenten gar nicht so abgesondert von der Kirche behandeln, wie von unseren DD. geschieht, bei denen die allererste, allumfassende Wirkung des heiligen Geistes, die Stiftung der Kirche, an's Ende tritt. — Deshalb haben Neuere, wie Martensen, Hofmann und Kähler, die Kirche vorangestellt, und damit bin ich einverstanden; nur will es mir nicht gelingen in der Art, wie sie es — übrigens in sehr verschiedener Weise — thun, die übrigen Momente daran anzureihen; namentlich kommt mir dabei die Rechtfertigung um die Stellung, die sie in dem protestantischen Bewußtsein einnimmt, und der Gegensatz zur katholischen Anschauung bringt sich nicht genugsam zum Ausdruck. Denn: erst Christus und sein Geist, erst Wort und Heilsdarbietung, dann Kirche und Amt, erst Gemeinschaft mit Gott

in Christo durch den Glauben, dann Gemeinschaft der Kirche — das ist die protestantische Ordnung der Momente. Ich habe daher eine andere Anordnung innerhalb dieses Kreises versucht, wie sich mir von der Grundthatsache aus, die ich zum organisierenden Prinzip für die Darstellung nehme, von selbst zu ergeben schien *). Ob sie sich bewährt, wird die Ausführung zeigen.

1) Der Geist Christi und die Kirche.

§. 63.

Die Heilszueignung geschieht durch eine innerliche Geisteswirkung des erhöhten Mittlers auf uns — dies war das Erste, was wir aussagten. Daß sie so geschieht, davon liegt der Grund in der vorhin bezeichneten Tendenz der Heilszueignung: den Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott in Christo, näher, zum Glauben zu bestimmen. Denn nur im Glauben kann der in Sünde und Tod lebende Mensch das objektive Heil zu eigen bekommen, nur in der Weise des Glaubens kann er sich persönlich mit Christus zusammenschließen; es ist dies die einzig mögliche Form für die wirkliche Heils- und Gnadengemeinschaft und in ihr für die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Dieser Glaube aber ist eine Sache der Freiheit, des Willens des Herzens, ein ethisches Verhalten — und dies war nicht durch eine blose Machtübung des Erhöheten, nicht durch den imponierenden Eindruck seiner Herrlichkeitsgestalt, in welcher er sich, wenn er wollte, der Welt hätte erzeigen können, erreichbar, sondern nur vermöge einer innerlichen, den Menschen in seinem tiefsten Lebensgrunde erfassenden und umbildenden Geisteswirkung; es kam darauf an, seine natürliche Unfähigkeit zu überwinden, den Widerstand seines natürlichen Willens, ohne die Freiheit aufzuheben oder auszuschließen, zu brechen, vielmehr die Freiheit selbst in den Dienst der Gnade zu bringen und zu nehmen. Es galt den Weg von innen nach außen, den Weg der stillen, allmähligen Überführung — auf diesem Wege will sich der Herr die von ihm Erlösten aneignen, eine neue Menschheit aus der alten schaffen, um sie dann erst, wenn sie innerlich fertig, innerlich von ihm durchdrungen sein wird,

*) In ein paar Punkten berührt sie sich mit Hafenreffer, Calov und Luk. Osiander's Systema theolog. in dessen drittem Theil [Auch die neuesten Darsteller der Dogmatik, Philippi, Kahnis, Kübel, Luthardt, Reiff, Dorner, Frank bieten eine ähnliche Anordnung].

zur Stätte seiner sichtbaren Gottesherrlichkeit zu machen. Es ist dies derselbe Weg, auf dem Er selbst vorangezogen: durch die Tiefe zur Höhe, durch Glauben zum Schauen, durch Kampf zum Sieg, durch Leid und Tod zur Herrlichkeit. Deshalb hat er sich in die Unsichtbarkeit zurückgezogen und sendet aus ihr den heiligen Geist zu dem bezeichneten Zwecke.

Daß der heilige Geist trinitarisch mit dem Vater und dem Sohne ebenso wesentlich eins als persönlich von beiden unterschieden ist, nehmen wir aus dem ersten Teile (§. 12—14) als erwiesen herüber. Als solcher ist er das Prinzip der subjektiven Heilsvermittlung. Seine innergöttliche Stellung bestimmt ihn dazu, gleichwie den Sohn seine innergöttliche Stellung zur Menschwerdung bestimmt hat. Denn der Geist ist es, an welchem Vater und Sohn den gemeinsamen Gegenstand ihres göttlichen Wollens, Schauens, Liebens haben, weshalb wir ihn als die objektive Einheit beider bezeichneten. Vermöge dieser seiner trinitarischen Stellung kommt es dem heiligen Geiste zu, alles, was vom Vater gewollt, durch den Sohn in's objektive Dasein herausgesetzt wird, in die Einheit mit Gott einzuführen, insbesondere den Gegensatz zwischen der persönlichen Kreatur und zwischen dem Schöpfer durch seine Immanenz in ihr zu vermitteln. In dieser Weise hat er sich von Anfang an der Welt in dem Gewissen der Menschen und hernach in der vorbereitenden Heilsökonomie des alten Bundes (insbesondere in dem Prophetismus) bethätigt. Alle Manifestation göttlichen Lichtes und Lebens an die sündige Menschheit geschah von jeher so, daß sie im Vater ihren Ausgangspunkt hatte, durch den Sohn gewirkt und vom Geiste in das menschliche Bewußtsein eingeführt wurde. Insofern war also der heilige Geist von Anfang da und wirksam in der Welt.

Hier aber handelt es sich nicht um diese allgemeine, sondern um eine spezielle Thätigkeit desselben innerhalb des Gebietes der bereits durch Christum beschafften Erlösung, um die Einführung des Werkes Christi in die Menschheit, um die Zueignung des in ihm verwirklichten Heiles, um die Mitteilung seiner selbst, seines gottmenschlichen Wesens und Lebens, — also um eine Wirkung, die ihren Ausgangspunkt an Christo selbst hat und durch und durch von Christus bestimmt ist. So, zu diesem Zweck, in dieser Bestimmtheit als den Paraklet, als seinen Geist sendet er ihn jetzt, und so kann er ihn auch jetzt erst senden. Denn zwar besaß der Erlöser den heiligen Geist schon von Anbeginn seines geschichtlichen Daseins an als Prinzip seiner gottmenschlichen Lebensentwicklung, insbesondere seiner

prophetischen Thätigkeit; er ließ sich von ihm in seinem Erlöserwerke bestimmen, er redete und handelte in ihm (ἐν πνεύματι) §. 54. Aber um ihn zu dem bezeichneten Zwecke senden zu können, mußte erst das Heil, das durch den heiligen Geist der Menschheit vermittelt werden sollte, fertig geworden, und sodann mußte erst das Hindernis aufgehoben sein, welches der vollen und freien Mitteilung des Geistes entgegenstand. Es ist dies dasselbe, von dem wir oben sagten, daß in ihm das Hindernis für die volle Selbstmitteilung des Erlösers lag: die Beschaffenheit seiner menschlichen Natur, seines Fleisches. Denn sein Fleisch war, obwohl völlig sündlos, doch noch nicht vergeistigt, und darum eine Schranke für den ihm einwohnenden heiligen Geist, woran die Gegenwart und Wirksamkeit desselben gebunden war. Nun aber, nachdem Christus selbst verherrlicht, nachdem sein Leib in's pneumatische Leben verklärt war (σῶμα πνευματικὸν) — nun ist der ihm einwohnende Geist mitteilbar geworden; nun kann er ihn aus seiner gottmenschlichen Wesenheit heraus frei erschließen und allenthalben so mitteilen, daß er damit sich selbst in seiner ganzen vollendeten Persönlichkeit und insonderheit in seiner verklärten Menschennatur mitteilt, zu Aneignung der vollbrachten Versöhnung und zu seiner Selbstverklärung in den Versöhnten. Durch die Erhöhung hat er die Macht und das Recht dazu empfangen: die Macht, weil er durch sie des Geistes völlig mächtig geworden ist; das Recht, weil alles, was Er ist und hat, der Menschheit zu gute kommt, für die er gestorben und auferstanden ist. Was er sich erwirbt, erwirbt er für sie; was sein ist, soll ihr werden. Er sendet den Geist, und dieser Akt ist die primäre Bethätigung seiner selbst, als des Hauptes, der Inzidenzpunkt der Vertretung und Selbstmitteilung.

Damit aber tritt auch der heilige Geist seinerseits in ein neues Verhältnis zu Christus und in eine neue Wirkungsweise ein. Er wird zum Geiste Christi und in seiner Wirkungsweise von Christo bestimmt. Seine Wirksamkeit bezieht und beschränkt sich nun ganz auf das, was in der zeitgeschichtlichen Erlösungsthätigkeit Christi der Welt bereits gegeben ist; sie schließt sich an das von ihm verkündigte Heilswort, an die durch ihn beschaffte Versöhnung, an die von ihm hinterlassenen Stiftungen an; sie schöpft aus seiner geistleiblichen Lebensfülle, um dieselbe der Menschheit mitzuteilen, anzueignen u. s. w.: das ist das Element, in dem sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes bewegt, das Substrat, an das sie durch den

Willen des Sohnes gebunden ist; so ganz wird sie von dem verherrlichten Gottmenschen bedingt.

Die Wirksamkeit beider ist mithin nicht schlechthin identisch. Denn weder ist der heilige Geist eine selbstlose Kraft, noch hat Christus sein persönliches Selbst an ihn abgetreten, sondern beide bleiben unterschiedene Subjekte, und deshalb ist auch ihre beiderseitige Thätigkeit eine unterschiedene; es ist ein Zusammenwirken zu demselben Zweck. Der Erhöhete kann sich durch den heiligen Geist und in ihm, aber er kann sich auch unmittelbar in seiner leiblichen Natur uns mitteilen, er kann seine gottmenschliche Wesenheit in uns geben und uns durch seinen Geist dieser Gabe versichern. Die Immanenz Christi und die seines Geistes in uns ist nicht schlechthin dasselbe, letztere dient ersterer zum Mittel. Dennoch geht dieser Unterschied auch wieder so sehr in eins zusammen, daß man das Ganze geradezu als eine Wirkung des verherrlichten Christus bezeichnen kann, weil sie Ihn zum Ausgangspunkt, zum Inhalt und zum Ziele hat. Wo der Geist ist, da ist auch der durch ihn sich mitteilende Christus gegenwärtig, und wo Christus gegenwärtig ist, da ist er es in seiner unzertrennbaren gottmenschlichen geistleiblichen Person. Wo aber der Sohn und der Geist sind, da ist eo ipso auch der Vater, mit welchem beide wesentlich eins sind, in dessen Namen der Sohn den Geist sendet, und zu dem der Sohn durch den Geist die Erlösten führen will.

Es ist also auch bei dem Werke der Heilsaneignung auf Erden die ganze Trinität in Bewegung, wie im Himmel bei der Vertretung; oder vielmehr: der jenseitige, trinitarische Verkehr (S. 217 f.) greift hier in's Diesseits herein, um sich darin zu bethätigen. Was der Vater auf die Interzession des menschgewordenen Sohnes den Erlösten gewähren will, das vermittelt ihnen der Sohn im Geiste, und der Geist führt es in seiner Bestimmtheit durch den Sohn (als der Geist Christi) in ihre Persönlichkeit ein. Wir haben mithin hier dieselbe trinitarische Bewegung wie dort, nur nach ihrer nach außen gekehrten Seite, und damit bestätigt und erklärt sich uns noch näher, was wir ebendaselbst über die geschichtliche Gestalt, die sich nunmehr das ökonomische Verhältnis der drei Personen zu einander gegeben hat, aussagten.

Da uns die allgemeine Möglichkeit einer Einwirkung des heiligen Geistes auf die menschliche Persönlichkeit bereits feststeht, so gehen wir sogleich zu den Wirkungen, um die es sich hier handelt, fort — und da ist denn das Erste die Stiftung der Kirche.

Über den heiligen Geist und dessen Stellung in der Trinität s. §. 13. 14. Über das Verhältnis des Geistes zu Christo im Stande der Erniedrigung §. 43; hier vermittelt der Geist die heilsgeschichtliche Thätigkeit des Sohnes. – Die Schriftstellen von der Verheißung des heiligen Geistes an die Jüngerschaft des Herrn sind die bereits Bd. I. S. 47 angeführten: Joh. 14, 16. 15, 26. 27. 16, 13. 14. 15. Daß diese Verheißung erst nach der Verklärung des Herrn erfüllt werden konnte, besagt Joh. 7, 39. 12, 24. 16, 7. Vgl. Bd. I. S. 57. 497.

Es bedarf also nur noch des Beweises für die Aussage unseres §. über das gegenwärtige Verhältnis des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit zu dem verherrlichten Gottmenschen. Dieser Beweis liegt schon darin, daß es **Christus** ist, der ihn vom Vater senden wird Joh. 15, 26. 16, 7 (*ἐγὼ πέμψω αὐτόν*), daß er im Namen Christi vom Vater ausgehen wird Joh. 14, 26, daß Christus der Verherrlichte ihn mitteilt Apostelgesch. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λαβὼν* (nachdem er den verheißenen heiligen Geist in Empfang genommen hat) *παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο, ὃ νῦν βλέπετε*; der Beweis liegt näher darin, daß nach Joh. 14, 26. 16, 13—15 die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht nur an die des Herrn sich anschließen und dieselbe in eigenthümlicher Weise fortführen, sondern daß sie aus dem Seinigen schöpfen soll: *οὐ λαλήσει ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἀλλ᾽ ὅσα ἀκούσει λαλήσει· ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*, wozu **Luther**: „Also setzet er dem heiligen Geiste selbst ein Ziel und Maaß seiner Predigt, daß er nichts Neues noch anderes soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist", und das nennt er die Demuth des heiligen Geistes *). Noch bedeutsamer wird die Stelle, wenn man sie mit Jesu Aussagen über sein Verhältnis zum Vater vergleicht Joh. 5, 19: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* vgl. v. 20. 30. 12, 49, denn diesem Verhältnis freier Untergebung Jesu unter den Vater (Bd. I, S. 474 f.) scheint ganz das oben bezeichnete des Geistes zu dem verherrlichten Mittler zu entsprechen. Der Hauptbeweis aber liegt in der gesamten Wirkungsweise des heiligen Geistes (Kirche, Wort, Taufe) und in dem Ziel derselben: *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει* Joh. 16, 14. 2 Kor. 3, 18: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα* (*τοῦ κυρίου*) *μεταμορφούμεθα*.

So, als der von Christo gesendete und bestimmte ist er *πνεῦμα Χριστοῦ* Röm. 8, 11; dieses *π. Χρ.* unterscheidet die Schrift als eine neue Gottesgabe deutlich von dem in den Propheten wirksamen Geist, vgl. mit Joh. 7, 39. 20, 22. 1 Pet. 1, 12 „der vom Himmel gesandte" **),

*) Auch Augustin hatte schon das Rätselhafte in diesen Worten gefühlt: ardua quaestio, nimis ardua, ohne es jedoch zu lösen.

**) Obwohl es wesentlich und persönlich derselbe Geist ist, der den Gläubigen

aber auch von Christo selbst. Gerade die Stelle, welche die Identität beider am stärksten auszusprechen scheint, 2 Kor. 3, 17: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* deutet doch sofort durch den Zusatz: *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου* u. s. w. auch den Unterschied an, vgl. 1 Joh. 3, 24: „Daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt an dem Geiste, den Er uns gegeben hat." Hiernach sind daher auch Stellen wie Röm. 8, 9. Galat. 2, 20. 2 Kor. 13, 5 (*Χριστὸς ἐν ὑμῖν*) zu erklären; es ist die durch den heiligen Geist vermittelte Immanenz Christi in uns, welche zugleich Gemeinschaft mit Gott dem Vater ist Joh. 14, 23. 1 Joh. 4, 13, weil man im Sohne auch den Vater hat.

Die Dogmatik hat diese Verhältnisse noch nicht näher in Betracht genommen. Und doch bin ich überzeugt, man wird von einer (ökonomischen) Geschichte des heiligen Geistes in einem ähnlichen Sinne reden dürfen, wie bei dem Sohne. Denn offenbar geht der heilige Geist mit der Sendung des Sohnes in ein neues Verhältnis zu diesem und in eine eigenthümliche geschichtliche Wirkungsweise ein, wie sie zuvor noch nicht stattfand.*) Und diese Wirkungsweise währt so lange, als die Interzession des Gottmenschen, durch welche sie bestimmt wird.

§. 64.

Die erste und zugleich für alle Zukunft grundlegende Wirkung des Geistes Christi ist die Stiftung der Kirche. Er stiftet sie im Anschluß an die geschichtliche Wirksamkeit des Herrn, in dem Kreise derer, die durch den persönlichen Verkehr mit ihm bereits einen wenn auch noch dürftigen Anfang des Glaubens gewonnen hatten. Dieser seiner werdenden Jüngerschaar teilt sich der Geist ihres verherrlichten Hauptes in seiner ganzen Fülle mit — und das nicht so, als ob er erst einzelne ergriffen hätte und durch sie die andern, sondern alle zumal durchdringt und erfüllt der heilige Geist, zumal erfaßt er sie erleuchtend, reinigend, erneuernd in ihrem Innern und wirkt so mit einem Male ein Zwiefaches in ihnen: erstlich die Vollendung des in ihnen bereits vorhandenen Glaubens und den Anfang eines neuen Lebens, die Wiedergeburt, zweitens aber den gliedlichen Zu-

---

des A. und des N. Bundes innewirkt, so wohnt er doch nur in letzteren als der Geist des verklärten Gottmenschen, weshalb Wiedergeburt (im Unterschied von Bekehrung) und Gotteskindschaft nur im N. Bunde stattfindet. Vgl. Mtth. 13, 17. 3, 11. 11, 11. Apgesch. 1, 5. 19, 2.

*) [„Allenthalben ist der Geist in der Ausgestaltung der göttlichen Heilsökonomie Vermittler des jeweilig in der Geschichte realisierten Maßes der göttlichen Heilsgedanken." Frank, Christl. Wahrht. II, S. 241.]

sammenschluß derselben mit Christo dem Haupte und an ihm unter einander. So macht sie der heilige Geist zur Gemeinde des Herrn, zum Organismus des Leibes Christi; so schafft er die Kirche. — Es ist dies eine große, wunderbare That des Herrn durch seinen Geist, in der sich dasjenige konzentriert, was sich späterhin in der Wirkung des Wortes und der Taufe auseinanderlegt. Denn indem Er seinen Geist den Jüngern wirksam einwohnen läßt, eignet er ihnen das in Ihm selbst der Welt objektiv gegebene Heil vollständig zu und vergewissert ihnen dasselbe durch den zuversichtlichen Glauben, zu dem er sie erweckt; damit entnimmt er auch ihr Naturleben der Macht des Todes und des Fleisches, wirkt also in ihnen die persönliche und die wesentliche Wiedergeburt und durchdringt sie zugleich mit den göttlichen Kräften eines Gemeinlebens, welches sie zum gliedlichen Organismus eint und zur Bethätigung für denselben befähigt. So zentral ist diese kirchenstiftende That.

Die Kirche ist also vermöge ihrer göttlichen Stiftung nicht eine sporadische Vielheit einzelner Menschen, sondern eine Einheit, ein organisches Ganzes, sie ist näher eine Gemeinschaft von Gläubigen, die ihren gemeinsamen Einheitspunkt, ihr lebendiges Zentrum an Christo, und den von ihm ausgehenden Geist zur belebenden Seele haben — und so ergibt sich denn die Aussage: Die Kirche ist, subjektiv angesehen, Gemeinschaft des Glaubens, Gemeinde der Gläubigen an Christo dem Haupte, objektiv angesehen, die Stätte des Geistes Christi und mithin Christi selbst in der Menschheit: das Haus Gottes auf Erden *) — und das ist sie mitten in der Welt, in der sie steht und in dem Leibe des Fleisches und Todes, in dem sie lebt.

Wie aber Christus die Kirche zur Stätte der Heilsgemeinschaft geschaffen hat, so macht er sie zugleich zum Organ für seine heilszueignende Thätigkeit an der Menschheit. Denn nicht unmittelbar und unvermittelt, sondern durch ihren Dienst, durch den Dienst der Kirche will er sein Werk an der Welt fortsetzen; die Kirche will er zu seiner Mitarbeiterin nehmen, und dazu befähigt sie auch sofort der heilige Geist dadurch, daß er sie mit den hiefür erforderlichen Mitteln ausrüstet. Aber diese Mittel nimmt der heilige Geist wieder nicht aus dem Seinigen, sondern aus dem, was durch Christus den Jüngern bereits gegeben war. Es sind dies die Stiftungen des Herrn, die Gnadenmittel des Wortes und Sa-

*) Die Begriffe Kirche und Gemeinde decken sich vollständig.

kraments. Beide hat der Herr selbst noch in den Tagen seines Fleisches gestiftet: das Wort durch seine eigene Verkündigung, die Sakramente durch besondere Einsetzung, hat auch bereits sowohl das Gebot gegeben, diese Gnadenmittel zu vollziehen, als die Verheißung, Er wolle sich mit seiner Gnade und Gnadengegenwart zu ihrem Vollzuge bekennen. Jetzt, indem der heilige Geist die Kirche schafft, befähigt er die Jünger zugleich zum Vollzug derselben, und zwar eben dadurch, daß er sie erleuchtend, reinigend, erneuernd zur Glaubensgemeinschaft und zur Stätte seiner Gegenwart macht. Es verhält sich mithin so, daß die Gnadenmittel mit der Kirche gestiftet sind, die Kirche für die Gnadenmittel. Nicht ist das eine früher als das andere; denn, obwohl zuvor eingesetzt, treten letztere doch erst damit in Wirksamkeit, daß eine Gemeinde von Gläubigen vorhanden ist, denen Christus kraft seines Geistes innewohnt Beide bilden also ein unzertrennliches Ganze.

Indem so der Geist Christi die Kirche zu dem Dienst ausrüstet, für der er sie gestiftet hat, macht er ihr eben diesen Dienst zum Beruf. Es wird ihre göttliche Lebensaufgabe, ihr Recht und ihre Pflicht, die Gnadenmittel zu handeln, das Wort zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten, — nur daß dieser Beruf nicht als eine äußere Forderung an sie herantritt, sondern er besagt nur, daß sich die Kirche als das was sie ist und wozu sie den Impuls in ihrem gottgewirkten Glauben trägt, bethätigen soll. Wir können dies das Amt (Ministerium) der Kirche nennen, und verstehen darunter den gottgeordneten Dienst an Wort und Sakrament*). Wie sie dieses Amt in der rechten Weise ausrichten soll, auch dafür sind ihr keine äußeren Vorschriften gegeben, aber teils in der Natur und in dem Zweck der Gnadenmittel, teils in der reichen charismatischen Begabung, mit der der heilige Geist die Kirche ausrüstet und wodurch er sich selbst die geeigneten Organe für jenen Dienst erzieht, — darin liegt für sie eine göttliche Weisung: eine amtliche Verwaltung dessen, was für sie Beruf ist, zu bestellen. Mehr als diese Andeutungen bedarf es hier nicht. Nur das betonen wir noch einmal, daß die Kirche zunächst und vor allem Heilsgemeinschaft ist und als solche ihren Zweck und ihre Bedeutung in sich selber hat, dann erst Heilsanstalt für den Zweck der Heilsvermittlung; und letzteres nur, weil sie ersteres ist, und zugleich zum

---

*) διακονία s. das Nähere §. 83.

Dienst des ersteren. Denn ihre heilsanstaltliche Thätigkeit ist nicht etwa blos nach außen hin gerichtet, — gilt nicht blos der Berufung und Sammlung derer, die noch ferne stehen, sondern sie ist wesentlich Selbsterbauung nach innen und nach außen; die Thätigkeit der Kirche nach außen hin ist selbst nur Mittel zu ihrer eigenen Vollbereitung, sowie umgewandt ihre fortwährende Selbsterbauung nach innen zugleich die Bedingung ihrer Erweiterung nach außen ist. Sie selbst, die Kirche, ist Ausgangspunkt, Mittel und Ziel dieser ganzen Bewegung, mit der es darauf abgesehen ist, den Einen Leib des Herrn auszuwirken, auszugestalten und schließlich ganz in sein Bild zu verklären.

Den Schriftbeweis ergibt vollständig Apostelgesch. 2; vgl. die Auslegung von Meyer und Hofmann, Schriftbeweis II, 2, 22 f. Erst werden die Jünger, nicht die Zwölfe allein, voll des heiligen Geistes, dann preisen sie alle zumal die magnalia Dei. Erst werden sie alle innerlich persönlich erneuert und erleuchtet, ebendamit aber zur Gemeine des Herrn gebracht. Im Namen dieser Gemeinde nimmt dann Petrus das Wort, und sie ist es, die die Gläubiggewordenen tauft. Der Taufe vergleiche ich diese Geistesausgießung, weil sie mit einem Male das Vollmaß dessen gewährt, was den später Hinzukommenden das Wort und die Taufe zumal; sie ist die göttliche Handauflegung auf die Jünger, welche ebendeshalb der christlichen Taufe nicht mehr besonders bedürfen. — Das Weitere in dem Abschnitt über die Kirche, wo auch der consensus ecclesiasticus.

2. Die Gnadenmittel.

§. 65.

Die Gnadenmittel sind die Media dafür — das war das Resultat des vorigen §. und zugleich der Inhalt unserer zweiten Aussage (224 f.). Es fragt sich also näher um die Eigenthümlichkeit dieser Media. Im allgemeinen, und ohne noch auf ihren Unterschied einzugehen, können wir sagen: es sind vom Herrn selbst geordnete Aktionen, vermöge deren sein gottmenschliches Thun in den Bereich des natürlich menschlichen Lebens eingeht und in die Formen des menschlich-natürlichen Verkehrs sich kleidet; es sind Akte, aber nicht rein geistige, sondern in die äußerliche Wahrnehmung fallende, durch sinnliche Media sich vollziehende Akte; menschliche Mitteilungsmittel, an denen etwas Faßbares, Greifbares, Sachliches ist (Laut, Wort,

irdisches Element), das aber immer gehandelt, mitgeteilt, hingenommen wird, und nur so als wirklich vollzogenes in ipso actu seine Bedeutung hat. Mit diesem so beschaffenen menschlichen Thun geht das eigene Thun des Herrn zur Einheit Eines Aktes zusammen, und dadurch wird die menschliche Thätigkeit der Glieder der Kirche zum Mittel für die Selbstbethätigung ihres Hauptes, das sinnlich-faßbare Element, mittelst dessen sie sich vollzieht, zum Träger übersinnlicher Gnadenwirkungen und Gnadenmitteilungen.

Das handelnde Subjekt ist in letzter Instanz Christus selbst in seiner unmittelbaren, gottmenschlichen, aber übersinnlichen Gegenwart. Und zwar handelt er auch hier, wie allewege, in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste dergestalt, daß er den Vater zur Mitwirkung, den Geist zur Hineinwirkung dessen, was die Gnadenmittel darbieten, in die menschliche Persönlichkeit bestimmt. Es ist dasselbe Grundverhältnis wie oben (§. 60), welches sich hier fortwährend aktualisiert, ein Verhältnis, das freilich nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein lebendiges Ineinander gedacht sein will. Es läßt sich an jedem der Gnadenmittel aufzeigen, nur daß es sich bei den einzelnen, je nach deren Besonderheit, verschieden gestaltet: immer ist es Christus, um dessen willen sich der Vater zu dem Akte bekennt und von dem die Wirkung des heiligen Geistes ausgeht; insofern haben sie an ihm ihre letzte Kausalität.

Die Gemeinde aber in ihren Gliedern ist das Organ für ihren Vollzug. Und das nicht so, als wäre sie blos der Mund oder die Hand für Christi Geist und Gaben: sie handelt dabei als persönliches Subjekt im Gehorsam gegen ihren Herrn und im Glauben an die Verheißung, die er den Gnadenmitteln gegeben hat; es ist ihr Dienst, den sie thut, — und in dessen Vollzug sie sich als seine Gemeinde erweist. Dieser ihr Dienst aber ist, obwohl ein freipersönlicher, doch insofern von dem Geiste Christi selbst gewirkt, als er glaubenschaffend der Gemeinde innewohnt; und beides zusammen: dieser in der Gemeinde vom Herrn gewirkte Glaube und die Wirkung des Herrn durch Wort und Sakrament auf die Gemeinde, sein objektiv-prinzipielles Handeln und ihr werkzeuglicher Dienst — beides bedingt sich gegenseitig und trifft in dem wirklichen Vollzug dieser Gnadenmittel zusammen.

Das Nähere über ihre Natur versparen wir der Betrachtung der einzelnen, aber so viel läßt sich schon hier erkennen, daß ihre Wirkungen immer zugleich den einzelnen Individuen und dem Gan-

zen gelten, immer zugleich auf die persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo und auf das Verhältnis zur Kirche sich beziehen werden. Mag das auch bei den einzelnen Gnadenmitteln in verschiedenem Maße der Fall sein, diese Doppelbeziehung muß doch jedem derselben eignen, weil sie sämmtlich Bethätigungen des Herrn und seiner Kirche, oder, wie wir uns lieber ausdrücken, um den Schein eines äußerlichen Nebeneinanders zu vermeiden — mittelst seiner Kirche sind. Es ist von Wichtigkeit, dies von vorn herein festzuhalten.

Indem sich nun die heilszueignende Thätigkeit des Geistes Christi auf diesem Wege und durch diese Mittel vollzieht, bewahrt sie auf der einen Seite den Zusammenhang mit den großen heilsgeschichtlichen Thatsachen der Erlösung, denn es ist der Inhalt und Ertrag derselben, der sich in Wort und Sakrament zusammenfaßt, um sie der jeweiligen Gegenwart zu übermitteln; andererseits aber geht sie selbst in die Geschichte ein, um sich der in der Zeit lebenden Menschheit auf geschichtliche Weise zu vermitteln. Sie vermittelt sich ihr aber so, daß dabei zwar die göttliche Gnadengegenwart und Gnadendarbietung in ihrer Objektivität und Reinheit gesichert und vor dem Einfluß menschlicher Trübung und Irrung verwahrt bleibt, zugleich aber die menschliche Freiheit mit in Anspruch genommen und in Mitthätigkeit gezogen wird. Ersteres, weil es Christus selbst ist, der durch diese Mittel, wenn sie seiner Stiftung und Intention gemäß gebraucht werden, mit den Menschen handelt; letzteres, weil vermöge eben dieser Mittel der Geist Christi in dasjenige Gebiet heraustritt, auf dem auch der natürliche Mensch noch eine Freiheit besitzt, und in diejenigen Formen sich kleidet, welche dem natürlich-menschlichen Verkehr zur Vermittlung dienen. Gerade dadurch, daß die göttliche Gnadendarbietung auf diesem Gebiete und in diesen Formen an den Menschen herantritt, macht sie sich ihm zugänglich und ermöglicht ihm zunächst das äußerliche Eingehen auf sie, von wo aus es dann auch zum tiefern innerlichen Erfassen kommen kann. Die Gnadenmittel heben daher auch seine Freiheit so wenig auf, daß sie dieselbe vielmehr erst in Bewegung setzen und zur Mitwirkung bestimmen. So sind sie das einzig mögliche Mittel zur Erreichung des (S. 227) bezeichneten Zwecks. Darum hat sich die göttliche Gnadenordnung unabänderlich an diesen Weg gebunden. Sie hält ihn für die ganze Zeit der geschichtlichen Heilsökonomie ein: „Gott will niemand seinen Geist und seine Gnade geben, ohne durch Wort und Sakrament.“

Es gibt kaum eine andere Erkenntnis, die theoretisch und auch

praktisch wichtiger wäre. Denn sie ist, wie die stärkste Schutzwehr gegen einseitigen Subjektivismus und gegen falsche „Geisterei“, so auch der feste Ankergrund für den Glauben; denn Wort und Sakrament sind die unentbehrlichen Stützen, an die sich der Christ gegenüber allen Schwankungen seines inneren Lebens, und selbst dem Nein des verzagten Herzens gegenüber halten kann — die sichere Handhabe für die Ergreifung und Bewahrung des Heils.

Diesem Zwecke dienen sämmtliche Gnadenmittel, aber auf verschiedene Weise. Worin diese Verschiedenheit besteht, läßt sich zunächst aus unserer eigenen Erfahrung so bestimmen: im Worte wendet sich der Geist Christi an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen, um in ihr den Glauben zu schaffen; durch die Taufe eignet sich Christus den ganzen Menschen an, im Abendmahl gibt er den Getauften seine Leiblichkeit zum Genuß. Das ist das eine. Diesen göttlichen Gnadengaben entspricht dann auch die Art der menschlichen Darbietung: das Wort fordert, um an uns wirksam zu werden, einen persönlichen Träger, es kommt an uns immer vermittelt durch die persönliche Geistesthätigkeit seiner Zeugen; die Taufe vollzieht sich an uns im Namen der Gemeinde, das Abendmahl feiern wir als Gemeindehandlung; letztere beide vermittelt durch sachliche Media. Sollte sich nicht aus dieser zweifachen Reihe von Wahrnehmungen ergeben, daß das Wort dem selbstbewußten Personleben gilt, das Sakrament derjenigen Seite des menschlichen Lebens, die jenem zu Grunde liegt, dem Naturleben, dem ganzen Wesensbestande des Menschen, und daß es sich dort zunächst um das persönliche Verhältniß des Einzelnen zu Gott in Christo, hier vorzugsweise um dessen Verhältnis zur Gemeinde Gottes, zum Leibe Christi handelt? Doch wir lassen das vor der Hand auf sich beruhen.

Jedenfalls kommt dem Worte die erste Stelle zu. Von ihm daher zuerst.

Die Schriftmäßigkeit unserer Aussage über die Gnadenmittel überhaupt können wir erst an dem, was die Schrift über Wort und Sakramente sonderlich lehrt, nachweisen; denn unsre Aussage darüber ist selbst nur eine Abstraktion davon.

Den kirchlichen Konsensus dafür finden wir vollständig in der lutherischen Kirche. Denn obwohl die Sache selbst zu keiner Zeit gefehlt hat, so war es doch erst Luther, der die Bedeutung der Gnadenmittel für die ganze christliche Heilsordnung im tiefsten Zentrum erfaßt hat. Es ist das recht eigentlich seine Arbeit — und zwar im engsten Zusammenhang

mit seiner Christologie einerseits und mit der Rechtfertigung aus dem Glauben andrerseits. Hier liegen die Wurzeln seiner tiefsinnigen Gnadenmittellehre, woraus sie auch allein verstanden werden kann. Es ist derselbe Grundgedanke einer lebendigen Vermittlung, einer realen Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen, des Leiblichen und Natürlichen vom Geistigen, der uns auch hier, nur von einer andern Seite aus, entgegentritt.

Näher betrachtet geht Luther auch dabei von seiner Grundvoraussetzung aus: „Nur in Christo haben wir Gott zu unserm Gott, außer ihm ist er ein verzehrendes Feuer." Daher handelt er auch mit uns jetzt, wo es die Zueignung der Gnade gilt, nie und nirgends unmittelbar, sondern immer nur durch Christum und zwar durch den lebendigen, gegenwärtigen Christus, den Gottmenschen. Diese reale und wirksame Gegenwärtigkeit des verklärten Gottmenschen ist die nähere, objektive Voraussetzung der ganzen Gnadenmittellehre Luthers. Die ihr entsprechende subjektive aber ist, daß der Mensch überhaupt die Gottheit nur fassen kann, wenn sie sich ihm durch äußerlich wahrnehmbare Zeichen und Mittel kund gibt, näher, daß der rechtfertigende Glaube, der, obwohl eine gottgewirkte Zuversicht, doch seiner Natur nach immer etwas Subjektives ist und insofern an den Schwankungen des inneren Lebens partizipiert, einen festen unbeweglichen Anhaltspunkt außer sich bedarf, auf den er sich stützen und gründen kann, um seiner selbst vollkommen gewiß zu sein. An dieser objektiven, sichern Stütze liegt Luthern in demselben Maße alles, als ihm der Glaube ein selbsteignes, freipersönliches Verhalten des Subjekts ist.

Demgemäß entwickelt sich seine Lehre so*): Was Gott in Christo ein für allemal für uns gethan hat, das faßt er in äußerliche, lautbare, wahrnehmbare Formen, um es uns mittelst derselben nahe zu bringen und zuzueignen. W. XX, 362: „Ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, so wäre es alles umsonst, wenn nicht das Wort käme und teilte es aus und schenkte es mir und spräche: Das soll Dein sein, nimm hin und habe dieses." — Anders als auf diesem Wege kommen jene Heilsgüter nicht an uns. Vergl. Bd. 11, 146: „Gott hat Christum nicht anders mögen in die Welt austeilen, er mußte ihn in's Wort fassen und also ausbreiten und jedermann vortragen, sonst wäre Christus für sich selbst allein und unerkannt geblieben." — Das meint aber Luther nicht so, als ob diese Mittel und Formen nur gottgeordnete menschliche Media, oder als ob sie nur leere Hüllen seien, welche die Sache, um die es sich handelt, blos bezeichnen, sondern Gott selbst ist in ihnen gegenwärtig und wirksam, oder näher: „Christus ist es, der in ihnen persönlich, leibhaftig

*) Wir stellen sie so dar, wie er sie nach dem J. 1520 gibt.

präsent, durch sie mit uns redet und handelt und uns die Gnade darbeut und mitteilt." Bd. 47, 391 zu Joh. 6: „Gott hat uns nicht wollen seine Gottheit blos geben; das war unmöglich. Denn Gott hat gesagt: „Es wird mich niemand sehen noch leben" dabei bleibts. Darum muß sich Gott verbergen, verkriechen und verdecken, auf daß wir ihn fassen und ergreifen können. Er muß sich verstecken (kleiden) in's Fleisch und Blut, in's Wort und äußerliche Predigtamt, in die Taufe, in's Sakrament und Abendmahl, da er uns im Brod seinen Leib und im Wein sein Blut zu essen und zu trinken gibt, und sonst in ander Bildnis sich verhehlen, da er denn sein Wort hinzugethan hat, auf daß wir ihn erkennen können. Da ist denn das Wort nicht ein bloßer Schall, das Brot nicht schlecht Brot, der Wein nicht schlecht Wein, Tauf nicht alleine schlecht, gemein Wasser. Es bleibet wohl Wasser, Brot und Wein, aber nicht allein, sondern es heißt nun sein Brot, sein Wort, sein Wasser, sein Fleisch und sein Blut." Vgl. a. a. O. 297: „Gott wirst du im Himmel, noch in der Hölle, noch im Meer nicht finden, außer in Christo. Gott ist nirgends zu suchen, denn in Christo, der in der Krippe liegt oder wo er sonst ist, am Kreuz, in der Taufe, Abendmahl, oder im Predigtamt des Wortes, oder bei meinem Nächsten und Bruder; da will ich ihn finden." Und ganz dasselbe sagt dann Luther auch vom heiligen Geiste Bd. 12, 438f.: „Gott will nicht mit dem Geist verborgen und heimlich fahren und handeln, oder mit einem jeden ein besonders machen: wer könnte sonst erfahren oder gewiß werden, wo oder wie er den heiligen Geist treffen oder finden möchte? sondern hat es also geordnet, daß der heilige Geist bei dem Wort und Sakrament offenbarlich vor der Menschen Augen und Ohren sein soll, und durch solch äußerlich Amt wirken, daß man wisse, was da geschieht, das sei wahrhaftig durch den heiligen Geist geschehen." Denn Luther trennt den heiligen Geist nicht von Christus; ob er sagt: Christus thut's, oder der Geist, ist für ihn insofern eins, als er beide nicht lokal von einander scheidet, sondern der seiner Kirche einwohnende Christus wirkt durch den Geist im Wort und Sakrament. —

So sind die Gnadenmittel die „Leiter", auf der die Gnade zu uns herabsteigt, „der Steg und die Brücke, dadurch sie zu uns kommt", sie sind die „Kleider", in die sie sich hüllt, die „Bilder", in die sie sich faßt, sie sind „die äußerlich unscheinbaren und doch inhaltsvollen Gefäße, die diesen Schatz in sich schließen" — nicht abgelöst von dem Erwerber und Geber derselben, „sondern Christus selbst ist der Prediger und Täufer", Er selbst der Geber seines Geistes in der Taufe, selbst der Spender im Abendmahl, nicht wie aus der Ferne: in selbsteigner Gegenwart bietet und reicht er uns seine Gaben auf diesem Wege, in diesen Formen dar. Die menschliche Form, die Er selbst gibt und setzt, und der göttliche In=

halt fallen hier also so wenig auseinander als die Gaben und der Geber: beide durchdringen einander; der Inhalt ist der Form immanent.

In diesem realen Sinne will der Kanon Luthers verstanden sein: Deus non dat interna, nisi per externa, spiritum sanctum non mittit absque verbo Welche praktische Wichtigkeit derselbe für ihn hat, zeigen Aussprüche wie dieser: „Damit wir nicht in der Irre gehen, noch vergeblich nach ihm tappen . . . gibt uns Gott solche äußerliche, sichtbare Zeichen, daran wir sollen Augen und Ohren hängen, und spricht: Siehe auf das Wort, Taufe, Sakrament, Schlüssel. Das ist wohl alles äußerlich; aber dazu dir noth und nütze, daß du habest ein gewiß Bild, daran du mich könnest ergreifen. Denn in der blosen Majestät wirst du mich nicht erlangen. Darum muß ich mich in solchem äußerlichen Bilde dir vorstellen, daß du mich fassen könntest". . . „Solches, setzt er hinzu, zeugen mir Augen und Ohren, aber der Glaube sagt mir, daß Gott selbst da ist und solch Werk thut". Bd. 20, 502.

Das alles gilt nun gleicherweise vom Wort und Sakrament; doch mit Unterschied.

Das Wort ist Luthern das primäre Gnadenmittel; es bedingt auch Wesen und Wirkung der Sakramente, während diese ohne das Wort nichts „als leere Hülsen" wären, „gleichwie ein Leib ohne Seele, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer." Vielmehr sind auch die Sakramente in's Wort gefaßt. In diesem Zusammenhang nennt sie Luther gewöhnlich „Zeichen", „äußerliche Zeichen und Siegel, die dem Worte angehängt sind", oder er nennt sie auch geradezu „äußerliche, sichtbare, versichtbarte Worte Gottes." Solche Zeichen habe Gott von jeher dem Worte hinzugefügt, damit man seiner Verheißung gewiß werde. Er gab dem Noah den Regenbogen, den Vätern das Opfer, Abraham die Beschneidung — mit Christo hörten diese alttestamentlichen Zeichen auf, und wurden neue an ihre Stelle gesetzt, Bd. 15, 205. Man hat diese Ausdrucksweise oft mißverstanden, indem man sie im reformierten Sinn deutete, aber Luthers Meinung hat man damit nicht getroffen. Denn erstlich: wenn er die Sakramente äußerliche Zeichen nennt, so abstrahiert er dabei nicht von dem spezifischen Inhalt derselben; das Abendmahl ist ihm immer Leib und Blut des Herrn in und unter Brot und Wein, — auch wo er es nicht ausdrücklich bemerkt, setzt er es doch voraus; er begreift es unter dem Zeichen mit oder er nennt zuweilen ersteres selbst das Zeichen, z. B. „Christus hat diese zwo Gestalt, Brot und Wein, nicht blos noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig, natürlich Fleisch in dem Brot und sein natürlich, wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er ja ein vollkommenes Sakrament oder Zeichen gab"*), (nur legt er nicht

*) So schon im Sermon vom hochwürdigen Sakrament 1519 und Sermon

immer das gleiche Gewicht auf diese res sacramenti); das aber was die Sakramente bezeichnen, ist ihm die Heilsgnade, die sündenvergebende, rechtfertigende, heiligende Gnade, die Heilsgemeinschaft mit Christo: dies nennt er zuweilen auch ihre Bedeutung. Zum andern, was ebensowenig zu übersehen, das „Zeichen" erschöpft ihm noch keineswegs den Begriff des Sakraments, sondern es gehört auch das Wort wesentlich dazu. Unter dem Worte versteht er zunächst das dem Sakrament inhärierende Verheißungswort, das Testament, wie er es auch nennt — z. B. im Abendmahl das Wort: das ist mein Leib, der für euch gegeben ist u. s. w. Dieses Wort ist „die kurze Summe des ganzen Evangeliums", gleichsam die Konzentration aller Gnadenverheißungen Gottes; zu dem Verheißungswort aber kommt noch der Befehl, die Einsetzung des Herrn hinzu; „auf diesem Befehl steht das Sakrament, sonst möchte alles ein Sakrament werden, was nur Menschen erdenken können, denn niemand ist so albern, daß er nicht könnte Gottes Wort in den Mund nehmen zu einer Kreatur und etwas daraus machen, wie die Zauberer." Der Befehl setzt beides: Wort und Kreatur. — So besteht also das Sakrament aus drei Stücken: äußerlich Zeichen Wort und Befehl, vgl. Predigten von der heil. Taufe. 1535. Bd. 19, 113 ff. 20, 1. S. 494 f. Und wo es auf Grund dieses Befehls gehandelt wird, da ist Gott, Christus, der heilige Geist in demselben real gegenwärtig und wirksam; er selbst ist in diesem Befehlswort, in dem ganzen Vollzug dieser aufs Wort gegründeten, ins Wort gefaßten Handlung das handelnde und mitteilende Subjekt. In diesem Sinne sagt Luther: „das Sakrament wird durch Gottes Wort gemacht und geheiligt und heiligt alle Dinge", Bd. 22, 42; vgl. 20, 2 S. 74: Also macht allerdings das Wort, d. h. der im Wort sich bezeugende Geist des Herrn, das Sakrament*), und dies nicht so, als ob in demselben das Wort der allein wirkende Faktor wäre oder nur neben den sichtbaren Zeichen auf das menschliche Bewußtsein wirkte: es wirkt vielmehr mittelst der Zeichen, durch dieselben. Denn sagt Luther 19, 108: „Wasser, Wort und Gottes Befehl oder Ordnung . . das sind die drei Stücke, so zum vollkömmlichen Wesen und zur rechten Definition der Taufe gehören. Und sollen bei und mit einander angesehen und nicht von einander getrennt werden, als die zugleich und mit einander eine Taufe machen. Denn dazu, daß es ein Sakrament ist und heiße, ist erstlich vonnöthen ein äußerlich, greiflich Zeichen oder Kreatur, durch welche Gott sichtlich mit uns handelt, daß wir deß gewiß sein mögen. Denn er will nicht ohne äußer-

---

vom n. Testament 1520, Bd 27, 147, so auch Bd. 22, 38. in der Predigt vom hochw. Sakrament beider Gestalt u. s. w. v. J. 1522.

*) Wo Gottes Wort ist, da ist Gott selbst mit seiner Macht und Kraft Bd. 20 1. S. 494.

liche Mittel allein durch bloße heimliche Eingebung oder sonderliche himmlische Offenbarung mit uns wirken (wie die Spiritualisten wollen). Aber äußerlich Werk und Zeichen gilt und thut auch allein nichts, wenn nicht sein Wort dazu kommt, dadurch solch Zeichen kräftig wird und wir vernehmen, was Gott durch solche Zeichen in uns wirke. Und ebenso heißt es anderswo von dem göttlichen Befehl: „Wo Gott etwas stiftet und einsetzet, das muß nicht ein schlecht menschlich Zeichen sein . . sondern ein heilsam, heilig, göttlich Ding, das da kräftig ist und dient zur Seligkeit", Bd. 20, 1. S. 487.*) Daher die Taufe: „ein gnadenreich Wasser des Lebens", Groß. Katech.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß die Kraft und Geltung der Sakramente weder durch die sittliche Würdigung ihrer Spender, noch durch den Glauben der Empfänger bedingt ist. Besonders den Wiedertäufern gegenüber hebt dies Luther an der Taufe hervor: „Was sie beides, mit ihrem Wesen und Kraft, ist, das ist ganz und gar Gottes Werk, wozu wir nichts überall thun noch vermögen . . . und soll man unser Thun davon scheiden, so weit als Himmel und Erde, Taufe und Glaube, Gott und Mensch. Denn was Gott machet und thut, das sind solche Werke, die da fest, gewiß, unwandelbar und ewig sind . . aber was wir thun, ist unstet und ungewiß, daß man nichts darauf gründen kann. Daher, damit die Taufe bestehe und gewiß sei, hat sie Gott nicht gegründet auf unsern Glauben, sondern auf sein Wort und Ordnung." Deshalb sei es ein Irrthum, daß Cyprian ihre Geltung von der Reinheit des Priesters abhängig mache. Aber wie, wenn dem Empfänger der Glaube fehlt? — Antwort: „Es stehe um meinen Glauben wie es wolle, er komme oder bleibe, das gibt noch nimmt der Taufe nichts überall. Ja ob ich gleich nimmermehr glaube, noch ist die Taufe recht und vollkommen, denn es liegt nicht an meinem Glauben oder Unglauben, sondern an Gottes Ordnung. . . . Glaubest du es und brauchest es recht, wohl dir; glaubest du nicht, so empfähest du es dir selbst zur Verdammniß. Denn man kann die Taufe, wie andere Sakramente und Ordnung Gottes, wohl zu Schaden und Verderben brauchen, also daß einer selig, der andere verdammt werde durch einerlei Taufe; aber das gehört nicht zum Wesen, sondern zur Kraft und Brauch der Taufe." Bd. 19, 122 f. 157 f. Vgl. im großen Katechismus 4. Hauptstück.

Hiermit hat Luthers Sakramentslehre nach der objektiven Seite ihren Höhepunkt erreicht. Man sieht bereits klar die lebendige Durchdringung des irdischen Zeichens von dem göttlichen, wodurch ersteres zum wirksamen Mittel für letzteres wird; man sieht, daß es sich im Sakrament

*) Hier liegt der Übergangspunkt von dem allgemeinen Sakramentsbegriff Luthers zu seiner Auffassung der einzelnen Sakramente; s. zu §. 69 u. 70.

gar nicht blos um eine Besiegelung, sondern um eine reale Gnadenmitteilung handelt. Die sich mitteilende Gnade selbst wird jedoch im allgemeinen noch immer als die gratia evangelica, „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit" bezeichnet. Es erübrigte also noch, das Eigenthümliche, was die Sakramente sonderlich gewähren, näher zu bestimmen und von da rückwärts den Begriff des Sakraments und die Art seiner Wirkung im Unterschiede vom Wort zum Abschluß zu bringen. Ersteres hat Luther noch selbst an den einzelnen Sakramenten gezeigt, letzteres zu thun, hat er unterlassen. Er bleibt im Grunde dabei stehen, daß Kraft und Wirkung der Sakramente mit der des Wortes identisch sind, und wenn er auch beide häufig als Wort und Werk unterscheidet, so bedingt dies doch noch keinen Unterschied in der Wirkungsweise. Nur versuchsweise nimmt er bezüglich des Abendmahls (in der Schrift: Daß die Worte u. s. w.) einen Ansatz dazu: „Also thut Gott mit uns, daß er uns beides vorlegt, sein Werk und Wort. Das Werk soll der Leib thun, das Wort soll die Seele fassen. . So teilet's Gott also nach beiderlei Maße und gibt das Wort für die Seele und das Werk für den Leib, auf daß beide selig werden und einerlei Gnade genießen."

Wir kehren von da zu der subjektiven Seite der Lehre Luthers zurück. Die Sakramente wollen dem Glauben einen objektiven, unwandelbaren Anhaltspunkt darbieten. „Gott bauet sein Wort und Sakrament nicht auf deine Würdigkeit, sondern aus lauter Gnaden bauet er die Unwürdigen auf sein Wort und Zeichen." Die Sakramente setzen daher einerseits schon den Glauben an das Wort, in das sie gefaßt sind, voraus, andrerseits stärken und gründen sie ihn: „Wir sagen, daß zum rechten Brauch der Sakrament der Glaube gehöre, der da glaube der göttlichen Zusage und zugesagte Gnade empfange, welche durch Sakrament und Wort angeboten wird, denn die göttliche Zusage kann niemand fassen, denn allein durch den Glauben" (W. XVI, 1513). Daß die Sakramente den Glauben voraussetzen, betont Luther besonders in der früheren Zeit; doch hebt er auch schon im J. 1519 die andere Seite hervor: „daß die Sakramente gar ein großer Trost sind und gleich ein sichtlich Zeichen göttlicher Meinung, daran man sich halten soll mit festem Glauben, als an einen guten Stab, dadurch Jakob der Patriarch über den Jordan ging. Mit dem Zeichen werden alle erhalten, die erhalten werden. Es weiset auf Christum und sein Bild, daß du magst wider des Todes, Sünd und Hölle Bild sagen: Gott hat mir zugesagt und ein gewiß Zeichen der Gnaden in seinen Sakramenten gegeben, daß Christi Leben soll deinen Tod, sein Gehorsam deine Sünden überwunden haben u. s. w. . . Dieses Zeichen, solch Zusag meiner Seligkeit wird mir nicht lügen; Gott hat es zugesagt, Gott mag nicht lügen, weder mit Worten noch mit Werken. Und wer also pocht und sich auf die

Sakramente stöhnet (stützet), des Erwählung und Versehung wird sich von selbst ohne seine Sorge und Mühe wohl finden". 21, 266f. Vgl. Sermon von der heiligen Messe 1520, Bd. 27, 165f.: „Wo die Messe in ihr selbst genug wäre, jedermann zu helfen, was dürften wir des Glaubens und Gebetes? . . . Möchtest du aber sagen: was ist denn Noth, daß man Messe habe in der Kirche? Antwort: es ist wahr, solcher Glaube ist gnug und richtet es wahrlich alles aus; aber wo möchtest du an solchen Glauben, Opfer, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nicht an etlichen bekannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt würde? Wenn ich Gott nicht ergreife durch äußerliche Dinge, wie kann ich ihn denn antreffen? — Man soll Gott suchen, wo er sich finden lassen will." 36, 229.

Diese seine Lehre von den Gnadenmitteln hat Luther einerseits gegen die römische Doktrin von der Wirkung der Gnademittel ex opere operato, andrerseits gegen die Zwinglische und Wiedertäuferische Lehre entwickelt *), und aus diesen Gegensätzen versteht man erst recht ihre Wich=

---

*) Nicht ohne einige Schwankungen und in einer gewissen Stufenfolge. Zunächst nämlich, in der frühesten Periode bis zum J. 1521, ist es Luthern nur um den Brauch und Nutzen der Sakramente zu thun. Er nimmt dabei seinen Ausgangspunkt von der Rechtfertigung. Wie verhalten sich die Sakramente zu ihr, inwiefern sind sie für dieselbe von Bedeutung? Die Antwort ist: sofern sie dieselbe Gnadenverheißung, welche das Wort verkündigt, bezeugen und besiegeln; bezeugen, sofern die Verheißung des Wortes mit ihnen verbunden ist; besiegeln, sofern der Verheißung ein äußerlich Zeichen hinzugefügt, ein Siegel an die Worte angehängt ist, welches auf das Geistliche hinweist, es bedeutet, und dessen Empfang verbürgt (nicht vermittelt). Da ist denn die Hauptsache in der Messe, im Sakrament das Wort, das Testament; das Zeichen steht nur daneben oder darunter, wie das Siegel unter einem Brief, eine innere, reale Beziehung zwischen ihnen beiden findet nicht statt. Was das Zeichen an und für sich ist und in sich schließt, kommt dabei für Luther noch gar nicht in Betracht; er hält es zwar fest, daß Christi Leib im Brot ist, aber er legt kein Gewicht darauf, es hat ihm für das Heil noch keine Bedeutung. Da ihm demnach alles allein am Wort liegt, das Wort aber den Glauben verlangt, so hängt die Kraft und Wirkung des Sakraments ganz von letzterem ab; ja man kann den wesentlichen Inhalt des Sakraments auch ohne das Sakrament empfangen im Glauben an das Evangelium. Daher sagt Luther etwa: „Die Wort sind Zusagung und Testament, die Sakrament heilige Zeichen. Nun als vielmehr liegt an dem Testament, denn an dem Sakrament, also liegt viel mehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Meß täglich nießen, wenn ich nur das Testament, das ist die Wort und Gelübde Christi für mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke." Dieser Anschauung gehören an die Schriften: vom hochwürdigen Sakrament 1517, von der Bereitung zum Sterben 1519, der Sermon vom N. Test. 1520, Grund und Ur=

tigkeit. Denn hinter diesen Gegensätzen liegt nichts geringeres als die Grunddifferenz der römischen und reformierten Kirche von der lutherischen.

---

sach aller Artikel 1520, ihre Grenze bezeichnet die Schrift de captivitate babylonica.

Die zweite Stufe erreicht Luther im Kampf mit den Wiedertäufern, und dies ist die oben im Texte dargestellte. Nur lassen sich beide nicht scharf chronologisch scheiden, sondern mehr nach dem jeweiligen Gegensatz, den Luther im Auge hat. — Melanchthon hat die Lehre Luthers nach ihrem zweiten Stadium in der Augustana, in deren Apologie und in den Locis fixiert; ob völlig im Sinne Luthers, kann man insofern bezweifeln, als Melanchthon die christologische Voraussetzung desselben nicht teilt; — allein der Form nach völlig entsprechend. Denn zwar sagt er in der Apologie von den Sakramenten: sunt ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, oder: sacramentum est verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum; quare idem est utriusque effectus; aber nicht nur drückt sich Luther häufig ebenso aus, sondern Melanchton sagt hinwiederum ebendort: sacramentum est cerimonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa cerimoniae promissio, was den Grundgedanken Luthers ausdrückt. In den Locis heißt es: cum verbo Dei efficax est spiritus s., in spezieller Anwendung auf die Taufe: ministri tantum exhibent externum ministerium, sed per illud efficax est Christus: ein Satz, der sowohl im Sinne Luthers als auch im Sinne eines „Nebeneinander" (simul) verstanden werden kann, was die Ansicht Calvins ist. Überhaupt lautet die Ausdrucksweise des Letztern, die sich die reformierte Kirche angeeignet hat, der Melanchthonschen und selbst der Lutherschen ziemlich ähnlich. Daher erscheint die Differenz in der Sakramentslehre beider Kirchen auf den ersten Anblick nicht sehr erheblich. Dennoch ist sie eine tiefgreifende. Und diese Differenz liegt nicht in einer schärfern Unterscheidung Luthers zwischen Wort und Sakrament, auch zunächst nicht darin, daß er letzterem ein sonderliches Gnadengut vindiziert; denn dies kommt bei seinem allgemeinen Sakramentsbegriff, — und nur um diesen handelt es sich hier — noch nicht in Betracht: sondern sie liegt, wenn ich recht sehe, in seiner weit tieferen und erfüllteren Anschauung vom Wort, wie wir sie oben entwickelten. Indem er das Wort, in diesem realen Sinn gefaßt (Christus im Wort und durch's Wort), in die Sakramente hineinlegt und zum wirkenden Zentrum derselben macht, gewinnen letztere selbst einen realeren Inhalt, sie partizipieren an der unendlichen Energie des Wortes, sie werden Thathandlungen des im Worte gegenwärtigen Christus, vom Wort (von Christo) durchdrungen, zu Mitteilungsmitteln seines realen Inhalts, signa exhibitiva, während dagegen die Reformierten das Wort selbst weit spiritualer fassen und die Sakramente unter dasselbe herabsetzen; sie sind nur ein äußerlicher Anhang zu dem Worte. Nach Luther haben die Sakramente keine geringere Kraft als das Wort: das Wort wirkt die Wiedergeburt, aber auch die Taufe wirkt sie: nach reformiert-calvinischer Anschauung wirkt der Geist durchs Wort die Wiedergeburt, nicht aber wirkt sie die ins Wort gefaßte (als das Wasser in Gottes Wort gefaßt) Wasser-Taufe, — diese ist nur ein begleitendes signum. Nach Calvin wirkt überdies auch das Wort selbst nur in den Erwählten die Wiedergeburt, für die Übrigen ist es ein bloßes signum,

Es ist die ganze Aeußerlichkeit des katholischen Kirchenbegriffs, die falsche Objektivität der katholischen Anschauung, ihre einseitige Zurücksetzung des Wortes und des persönlichen Glaubens hinter die kirchlichen Institutionen und Vermittlungen, die sich in dem Satze, daß die Sakramente des N. Test. ex opere operato wirken, reflektiert. Ihr stellt Luther die Bedeutung des Wortes und des Glaubens entgegen. „Die Sakramente sind nichts ohne das Wort, das Wort aber fordert den Glauben; ohne den Glauben keine Vergebung der Sünden, kein Heil." . . „Ohne den Glauben ist kein Sakrament nütz, ja allerding tödlich und verwerflich. Dieweil in einem jeglichen Sakrament ist ein göttlich Wort und Zusagen, darin Gott uns anbeut und zusagt seine Gnade, ist's wahrlich nicht genug, den Riegel abzuthun (non ponere obicem), sondern es muß ein unwankender und unschwankender Glaube da sein im Herzen, der dieselbige Zusagung und Zeichen aufnehme" u. s. w. Bd. 24, 59. 63. — Karlstadt hingegen und Zwingli wollen nichts von einer werkzeuglichen und instrumentalen Heilswirkung Gottes wissen: „Gott braucht kein Geleit noch Wagen"; ohne kreatürliche Media, rein unmittelbar, inwendig durch den Geist wirkt er. Zwingli geht darin so weit, daß er (später) selbst die Gnadenwirkung der Predigt läugnet: nicht aus der Predigt komme der Glaube, wie die „Sakramentierer" (Lutheraner) annehmen, sondern allein vom heiligen Geist*); die Sakramente vollends sind ihm nur äußerliche Zeichen, nicht Gnadenmittel, sondern Pflichtzeichen, höchstens Gnadenzeichen, und auch als diese völlig leer und unwirksam; scio, sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent; sie dienen nicht einmal zur innerlichen Stärkung des Glaubens, sondern zur Selbstdarstellung des ohne sie innerlich vom Geist gewirkten Glaubens, etwa noch zur Unterstützung des Fleisches**). Dieser Ansicht gegenüber, — an welche sich dann der wiedertäuferische Spiritualismus anschloß, der unter Verachtung des äußeren Wortes und aller äußern

---

welches die wirksame Kraft des Geistes nicht in sich trägt — und von da aus verschärft sich noch die Differenz von der lutherischen Lehre; Wort und Geist durchdringen sich nicht objektiv, sie sind neben, außer einander, wirken nicht einmal überall gleichzeitig, und damit hört das Wort auf, an sich Gnadenmittel zu sein. Dies alles gilt dann in noch höherm Maße von den Sakramenten. Der Dissensus hebt also nicht erst bei der Lehre von den einzelnen Sakramenten an, er besteht in der Grundanschauung von dem Wesen der Gnadenmittel und den Sakramenten überhaupt. Nur wenn man die auf beiden Seiten gleichlautende Ausdrucksweise im Sinne Calvins, statt in dem Luthers faßt, gewinnt es den gegenteiligen Schein.

*) De provid., Opp. Zwinglii IV, 125.

**) S. die Nachweise bei Siegwart: Ulrich Zwingli S. 187 ff. und bei Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, erste Ausg. Bd. I, 413. 416.

Zeichen und Ordnungen nur vom Geiste wissen wollte und damit die ganze Wahrheit und Realität des Christenthums bedrohte — machte Luther, und zwar je tiefer er mit ihr in den Kampf gerāth, desto nachdrücklicher und mit immer fortschreitender Energie die objektive Bedeutung der Gnadenmittel, die göttlich verbürgende und exhibitive Kraft der Sakramente, die Realität des leiblichen Wortes und die Durchdringung der sichtbaren Zeichen durch das Göttliche geltend *). Und eben damit stellt er der absoluten Prädestinationstheorie das einzig haltbare Gegengewicht entgegen. Es war nicht ohne Zusammenhang mit seiner Gnadenmittellehre, daß Zwingli auf diese Theorie gerieth. Sein Grundsatz von der unvermittelten Heilswirkung Gottes drängt mit einer gewissen Nothwendigkeit dahin. Denn es hat der Christ das tiefste Bedürfniß, seines Heiles in Christo völlig gewiß zu werden; der Glaube, der allerdings diese Selbstgewißheit in sich trägt, bedarf, weil er subjektiver Natur ist und manigfaltigen Schwankungen unterliegt, doch selbst wieder eines festen Punktes außer und über sich, um darauf zu stehen, und dieser Punkt kann kein anderer sein, als der objektive unwandelbare Wille Gottes. Habe ich den nicht offenbar und gleichsam handgreiflich vor mir, so muß ich ihn in jenseitiger Ferne suchen, in einer verborgenen, absoluten Vorherbestimmung; liegt er aber da, dann fällt auch alle Realität in diesen Einen Punkt und die Gnadenmittel verlieren ihre selbstständige Bedeutung; sie werden zu blosen Wahrzeichen der im voraus fertigen Erwählung, sie vermitteln den Erwählten nur das Bewurßtsein davon, während sie für den Nichterwählten ein leeres signum bleiben. Umgewandt zeigt die richtige Erkenntniß der Gnadenmittel den einzig richtigen Weg zur Befriedigung jenes unabweisbaren Bedürfnisses; sie lehrt mich die Heilsgewißheit weder mit Zwingli und Calvin in einer ewigen Erwählung, noch mit dem Katholizismus in der Gewährleistung der sichtbaren Kirche suchen, sondern da, wo Gott selbst verheißen hat, sich von mir finden und ergreifen zu lassen:

---

*) S. Luther, Wider die himmlischen Propheten (1524, Bd. 29, 209, wo er das innerste Wesen dieses Spiritualismus treffend kennzeichnet: „Siehest du da den Feind göttlicher Ordnung? wie er dir mit den Worten: Geist, Geist, Geist das Maul aufsperret und doch dieweil beide, Brücken und Steg, Weg und Leiter und alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich die äußerlichen Ordnungen Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichen Wort Gottes und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollt, daß du sollt lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten; und sagen doch nicht, wie oder wenn, wo oder was, sondern sollsts erfahren selbst wie sie. ... Was Gott vom innerlichen Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein menschlich Werk daraus; wiederum was Gott vom äußerlichen Wort, Werk und Zeichen ordnet, da machen sie einen innerlichen Geist daraus."

in Wort und Sakrament. Insofern kann man wohl sagen, Luther hat durch seine Gnadenmittellehre sowohl die katholische Lehre von der äußerlichen Autorität der Kirche, als die reformierte von der Prädestination, ja seine eigene frühere Theorie davon*) überwunden, und damit dem falschen Objektivismus und dem falschen Spiritualismus eine gleich starke Mauer entgegengestellt.

Die Lutherische Kirche hat sich auch darin den Ertrag seiner Arbeit angeeignet, vgl. Augsb. Konf. Art. V, Schmalk. Art. III, 8, 3, die beiden Katechismen, F. Conc. Art. XI, 69: Spir. s. per auditionem verbi Dei veram in nobis fidem operatur. 76: Pater neminem trahere vult absque mediis, sed utitur tanquam ordinariis mediis et instrumentis verbo suo et sacramentis. Vgl. 71. 75. Doch erreichte die zunächst in ihr herrschend gewordene Lehrform nicht völlig die Tiefe der Anschauung Luthers von den Gnadenmitteln. Sie ist einem früheren Stadium seiner Entwicklung entnommen, und, wenigstens hinsichtlich der Sakramente, von Luther selbst nicht vollständig durchgeführt. Denn wie wir bereits andeuteten, hat seine Erkenntniß von dem Wesen der Taufe und des Abendmahls, die ihm erst allmählig aufging, einen erfüllteren Sakramentsbegriff zur Konsequenz, als der war, von dem er seinen Ausgangspunkt genommen hatte. Erst die beiden Schwaben, Hafenreffer und Hutter, haben versucht, diese Konsequenzen zu ziehen. Und diese Konsequenzen drängen von selbst weiter auf die Frage nach dem Unterschied vom Worte hin. Aber darauf können wir erst nach der Lehre von den einzelnen Sakramenten eingehen: wir werden dort die Untersuchung wieder aufnehmen. [Vgl. über die Sache noch Harleß und Harnack, Die kirchl. religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Erlangen 1869, eine Schrift, die insonderheit auf das heil. Abendmahl Bezug nimmt. Frank (Christl. Wahrheit. II, S. 243 f.) betont, daß der Charakter der Gnadenmittel zweifach bestimmt sei, einmal durch den gottmenschlichen Inhalt dessen, was sie aus der Erlöserfülle Christi mitteilen, und sodann durch die geistleibliche Natur derer, an welche die Mitteilung geschieht, so daß sie also gottmenschlichen und geistleiblichen Charakter an sich tragen. Luthardt (Kompend. S. 322) weist auf die große prakt. Bedeutung hin, welche die Differenz in der luther. und reformierten Anschauung von den Gnaden-

---

*) Die jedoch schon von vorn herein bei ihm eine andere Stellung und eine andere Tendenz hatte, als bei Zwingli und Calvin. Er hat sie zwar niemals ausdrücklich zurückgenommen, aber wenn er doch auf der einen Seite sagt, „daß Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben, daß die Gnade Gottes in Christo für alle vorhanden sei" (W. XIX, 1747. 1751), und wenn er auf der andern Seite diese Gnade dergestalt an die Gnadenmittel gebunden sein läßt, daß sie jeder in diesen ergreifen kann, so sind dies doch Momente, welche die absolute Prädestination durchbrechen.

mitteln für die Beratung der Seelen hat. „Denn verschieden beantwortet sich die Frage nach dem Fundament der Heilsgewißheit je nachdem auf die objektiven Gnadenmittel oder auf die subjektiven Wirkungen des Geistes verwiesen wird.“]

§. 66.

Das menschliche Wort ist das natürliche Mittel des persönlichen Verkehrs zwischen den Menschen. Denn das Wort ist nichts anderes, als eine Verkörperung des Gedankens, eine Verleiblichung des Geistes, dessen denkende Thätigkeit selbst ein inneres Sprechen ist. Und nicht nur unser Denken, sondern auch unser bewußtes Wollen und Empfinden, die ganze Welt unseres inneren Lebens gibt sich in der Sprache einen lautbaren Ausdruck, eine geistig-sinnliche Gestalt, durch die es sich uns selbst vergegenwärtigt und andern vernehmlich, durchsichtig, zugänglich wird. Denn was mir in der Form des Wortes von außen her entgegentritt, darauf kann ich mit meinem Denken und Wollen eingehen, das kann ich mir frei assimilieren oder auch ablehnen, weil es die Form meines eigenen Geisteslebens hat; und auf demselben Wege kann ich das mir Angeeignete auch wieder andern übermitteln. So ist das Wort beides zumal: Mittel der Selbstdarstellung und Vehikel der Selbstmitteilung des Geistes, nicht nur zwischen einzelnen Personen, sondern zwischen ganzen Geschlechtern, das Medium, durch welches sich die geschichtliche Kontinuität des Lebens der Menschheit, ihrer Gedanken und Thaten durch alle Zeiten hindurch vermittelt. Und das nicht blos auf äußerliche, gedächtnißmäßige Weise, sondern so, daß in dem Worte, auch nachdem es sich von dem Sprechenden losgelöst hat und zur Tradition geworden ist, der ursprüngliche Geistesgehalt nachklingt und fortwirkt. Es wird, einmal in die Objektivität herausgesetzt, zu einer bleibenden Macht. Noch mehr: die Sprache ist das natürliche Medium unsers Verkehrs mit Gott. Jede tiefere religiöse Regung, jedes dringende Gebet des Herzens faßt sich ins Wort und dringt als austönender Laut zu Gott empor; wie denn umgewandt die menschliche Sprache selbst nur der kreatürliche Wiederhall (die Antwort) der göttlichen Ansprache an den Menschen ist. Von Anfang an hat sich der Verkehr zwischen Gott und Menschen in der Form eines Zwiegesprächs vollzogen.

In das menschliche Wort kleidet daher auch der Geist Christi

seine heilszueignende Thätigkeit, er macht es zum Mittel seiner Selbstbezeugung und eben damit zum Gnadenmittel.

Die geeigneten Organe dafür hat sich der Herr selbst schon in den Aposteln zubereitet. Die zwölfe gehörten nämlich einerseits dem Organismus der Gemeinde an, hatten aber zugleich den sonderlichen Beruf, dem Werke des Herrn auf grundlegliche Weise zu dienen. Sie waren bestimmt, seine Zeugen vor der Welt, die ersten, von ihm selbst unmittelbar berufenen, autorisierten und ausgerüsteten Träger des Worts an die erlöste Menschheit zu sein. Dieses Wort ist wesentlich das vom Herrn selbst verkündigte, sein gottmenschliches Wort, welches, wie wir §. 54 sahen, das alttestamentliche Gotteswort in sich aufgenommen, ihn, von dem es stammt, Christum selbst, zum Inhalte hat (seine Person, sein Werk, sein Reich). Der heilige Geist schafft also jetzt nicht erst dieses Wort, aber er macht es zum Mittel seiner Wirksamkeit, indem er es in dem Geiste derer verklärt, die es unmittelbar von dem Herrn empfangen haben. Er erschließt ihnen durch innere Erleuchtung den Sinn, den göttlichen Gedanken dieses Worts, er bringt ihnen durch innere Entwicklung den Inhalt desselben zum klaren und richtigen Verständnis, und befähigt sie damit, es auch ihrerseits als absolute Wahrheit zu denken und in adäquater Form zu reproduzieren. Ihr Wort ist also das vom heiligen Geist gewirkte Zeugnis von Christo, ein von Menschen gedachtes, verkündigtes, aber nicht erdachtes, nicht aus der Tiefe menschlichen Geistes geschöpftes, sondern aus der Tiefe Christi entsprungenes, vom Geiste Christi ausgewirktes und durchdrungenes, mithin göttlich-menschliches, inhaltsvolles, lebenskräftiges Wort; göttliche Wahrheit und göttliche Kraft.

In diesem ihrem Worte gewinnt die ganze vergangene Heilsgeschichte eine lebendige Gegenwart; die Thatsachen der Welterlösung und Weltversöhnung, Christi Tod und Auferstehung in der Einheit mit den darin verwirklichten göttlichen Heilsgedanken treten aus ihrer geschichtlichen Vergangenheit heraus und wenden sich mit dem ganzen Gewichte ihrer währenden Bedeutung an den Menschen; es ist nicht blos die Kunde von dem Heile in Christo, es ist das Heil selbst, das sich so, ins Wort gefaßt, dem Menschen zur Aneignung darbietet, — und in und durch diese apostolische Heilsverkündigung hindurch wirkt der Geist, aus dem das Wort stammt, oder vielmehr, die Verkündigung der Jünger ist selbst nichts anderes als die fortwährende Reproduktion des göttlichen Wortes in der Kraft des heiligen Geistes. Das Verhältnis beider ist daher dieses, daß zwar

der Geist Christi nicht aufgeht in dem Worte, noch auch seine Thätigkeit daran abtritt – denn er steht als persönliches, selbstständiges Prinzip über ihm — aber seine Wirksamkeit kommt auch nicht erst von außen hinzu zu dem Worte, noch geht sie daneben her, sondern der heilige Geist ist dem Worte immanent, er durchdringt es mit sich und wendet sich mittelst desselben (per verbum praedicatum) an die menschlichen Persönlichkeiten. Nicht mechanisch, aber auch nicht blos dynamisch ist mithin das Verhältnis des gottgewirkten menschlichen Wortes und des heiligen Geistes zu denken, sondern als ein organisches In- und Durcheinander, und nicht aus einander liegen die Wirkungen beider, sondern es ist ein und derselbe Effekt, der sich durch beide vollzieht: principaliter durch den Geist, instrumentaliter durch's Wort; m. a. W.: die persönliche Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch den sachlichen Inhalt des Wortes dem menschlichen Geiste.

Das alles gilt nun zunächst von der mündlichen Verkündigung der Apostel, deren sonderlicher Beruf es war, den Grund zu legen, auf dem sich die weitere Entwicklung der Kirche erbauen sollte, und welche zu diesem Dienste auch besonders ausgerüstet waren. In ihrem Zeugnisse hat das Wort eine objektive Gestalt gewonnen, in der es einerseits in Schrift verfaßt, andrerseits als mündliche Ueberlieferung in die Geschichte eingehen und in dieser Doppelgestalt durch alle folgenden Zeiten der Kirche hindurchgehen konnte und sollte.

In Schrift wurde es gefaßt durch eine Wirkung des heiligen Geistes, die wir die Inspiration nennen, und in einer Gestalt, vermöge deren es die ganze Offenbarung Gottes in Christo zur Darstellung bringt. Diese schriftliche Darlegung schließt sich rückwärts an die alttestamentliche Schrift an, und führt die Geschichte der neutestamentlichen Heilsveranstaltung bis dahin fort, wo sie in der Kirche ihren Abschluß und in dieser einen konkreten Bestand gewonnen hat; sie umfaßt also die gesammte göttliche Offenbarung in der Einheit der Heilsgeschichte und des Heilswortes, und ist mithin die geschichtliche Urkunde der durch Christus wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen nach ihrer objektiven und subjektiven Seite, nach ihrer heilsgeschichtlichen und nach ihrer (ursprünglichen) kirchengeschichtlichen Verwirklichung. Vermöge dieses Inhalts ist die heilige Schrift des neuen Testaments vollkommen geeignet, der Kirche Christi für die ganze Zeit ihres irdischen Bestandes und unter allen Verhältnissen ihrer Geschichte zur Norm der

Lehre und des Handelns zu dienen. Einer solchen objektiven Norm (Kanon) bedarf die Kirche für ihren Beruf; erst damit ist sie vollständig ausgerüstet zu dem Dienst, in den sie der Herr nehmen will, und eben dazu hat Er ihr diese heilige Schrift durch denselben Geist gewirkt, durch den er die Kirche gestiftet hat und in dem er derselben stetig einwohnt. Insofern gehört die Herstellung der neutestamentlichen Schrift selbst noch mit zu den kirchenstiftenden Thaten des Geistes Christi; sie ist der Abschluß derselben. — In ihr hat das Wort eine feste, urkundliche, aller menschlichen Trübung entnommene Gestalt gewonnen (verbum fixum).

In die Gemeinde aber geht es ein als lebendige Verkündigung und wirkt in ihr durch alle Zeiten hindurch fort, indem es sich selbst aus der Gemeinde, näher aus denen, die sich von ihm haben ergreifen lassen, immer neue Organe schafft, neue Zeugen, die es stets reproduzieren und, amtlich oder außeramtlich, andern darbieten. Damit wird also das Wort aus der Objektivität, in die es durch den Dienst der Apostel gestellt ist, immer wieder (durch den Glauben) in die Subjektivität der Gemeinde, in die Individualität ihrer Glieder hereingenommen, um sich auf's neue wieder daraus heraus zu setzen als Zeugnis, Bekenntnis, Predigt, Lehre — und das ist der Weg, auf dem die Heilsbotschaft durch die Geschichte hindurchgeht und successiv an die Einzelnen gelangt (verbum praedicatum). Durch den Dienst der Kirche pflanzt sie sich fort. Aber durch diese menschliche Verkündigung und Darbietung setzt sich zugleich die Wirksamkeit des heiligen Geistes fort, die sich unzertrennlich an das von ihm gewirkte Wort gebunden hat. Das oben bezeichnete Verhältnis ist ein währendes, fortwährend sich bewährendes, und eben davon hat das Wort (auch im Munde der Kirche) die göttliche Kraft, vermöge deren es die Heilszueignung schafft. Es thut dies nicht allein kraft seines einmaligen Ursprungs aus dem heiligen Geiste, sondern kraft der fort und fort durch dasselbe sich dem Menschen vermittelnden persönlichen Thätigkeit desselben Geistes.

Der Unterschied zwischen dem grundlegenden apostolischen Zeugnis und zwischen dieser gemeindlichen (amtlichen oder außeramtlichen) Verkündigung besteht also darin, daß jenes das ursprüngliche, diese das abgeleitete ist, jenes auf unmittelbarer Erleuchtung durch den heiligen Geist beruht, letztere durch ersteres vermittelt, ersteres unfehlbar, letztere der Möglichkeit der Trübung ausgesetzt ist, weil es durch die menschliche, mit der Sünde noch behaftete und darum irr-

thumsfähige Individualität hindurchgeht; es kann entstellt, verderbt, ja in sein Gegenteil verkehrt werden. Aber es davor zu bewahren, ist eben der Kirche die heilige Schrift gegeben. Aus ihr hat die mündliche Verkündigung fortwährend zu schöpfen, an ihr soll sie sich immerdar normieren, durch sie sich bestimmen lassen, und so lange sie dies treu thut d. h. so lange sie schriftgemäß ist, ist sie Gottes Wort; der substantielle Inhalt (sensus divinus) bleibt derselbe, wenn auch in freier und individueller Form. Sofern und solange aber das in der Kirche verkündigte Wort Gottes Wort ist, bleibt es auch das Medium für die Uebermittlung und Zueignung des Heils.

Diese Wirkung des Wortes beruht aber gerade auf dem bezeichneten sachlichen Inhalt desselben, darauf also, daß es Zeugnis von der in Christo wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen ist. Dieses Zeugnis ist allerdings auch Zeugnis wider die Sünde und über die Schuld der Welt; Manifestation der absoluten Heiligkeit Gottes und seines Zorns über alles arge Wesen, wie denn Christi Wort und Werk selbst die allergewaltigste Predigt des Gesetzes, sein Tod die nachdrücklichste Verkündigung des Gerichtes war. Aber die barmherzige Liebe Gottes, wie sie gerade in der Hingabe seines Sohnes sich erweist, leuchtet als das übergreifende Moment hindurch, und diese wunderbare Macht der Liebe ist es allein, welche die gottentfremdete Welt zu überwinden, die Herzen zu erweichen und zu gewinnen vermag.

In dieser Gestalt, als Evangelium, wendet sich das göttliche Wort an die Welt, um sie zum Heil zu berufen.

Schriftbeweis. [Wie Christus in den Tagen seines Fleisches wesentlich durch sein Wort die Jüngergemeinde um sich sammelte und wie er schon damals die Zwölfe und dann die weitere Jüngerschaar mit dem Auftrag der Predigt vom Reiche Gottes aussandte (Mtth. 10, 7. Luk. 10, 1 ff.), so bestellt er auch vor seiner Auffahrt seine Jünger zu seinen Zeugen (Apg. 1, 8), und so beginnt ihre Wirksamkeit sowohl beim ersten Pfingstfeste als sonst allenthalben mit der Predigt des Wortes Apgesch. 10, 40 f., vgl. Luk. 8, 10, Röm. 10, 14 f. Mtth. 24, 14]. Dazu kommen die Verheißungsworte des Herrn: Joh. 14, 26. 15, 26 u. 27. 16, 12 u. 13. Er bezeichnet hier die künftige Wirksamkeit des heiligen Geistes als Zeugnis, Verkündigung; als den Gegenstand dieses Zeugnisses sich selbst: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*, als das Substrat dieses Zeugnisses sein eigenes Wort: die *ἀλήθεια*, die Er selbst ist und in seinem Worte geoffenbart hat 16, 12. 13. 14: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*. Zu solchem Zeugnis wird der Geist die Jünger be=

fähigen dadurch, daß er ihnen Christi Wort in Erinnerung und zum Verständnis bringt: *διδάξει, ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.* — Vgl. Joh. 17, 14: Ich habe ihnen dein Wort gegeben, mit v. 20: von denen, die durch ihr Wort zum Glauben kommen. Ferner Mtth. 28, 19 u. 20, wo der Befehl, alle Völker zu taufen und zu lehren, sich mit der Verheißung: „Ich bin bei euch u. s. w." deckt. —

Ueber die Art, wie wir uns diese Wirksamkeit des heiligen Geistes in dem Geiste der Apostel zu denken haben, gibt 1 Kor. 2, 10—13 Aufschluß. Das, was sie von Gott haben überkommen (*τὰ χαρισθέντα*), ist das ewige Mysterium des Heils (c. 1, 7. 23 2. 9); erschlossen aber hat ihnen das Gott durch seinen Geist. Denn, heißt es, diesen Geist haben wir empfangen, *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* d. h. damit wir jenes Mysterium wüßten, verstünden — welches wir auch aussprechen nicht in Worten von menschlicher Weisheit erlernt, sondern in solchen, die vom heiligen Geiste erlernt sind: *ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις,* mit Geistigem Geistiges verbindend (*πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*) — d. h. mit dem vom heiligen Geiste gelehrten Stoff auch geistgewirkte Rede verbindend. Also ist ihr Zeugnis von Christo geistgewirkt nach Inhalt und Form. Vgl. Mtth. 10, 19. 20. Luk. 12, 11. 12. mit 2 Kor. 4, 6.

Daraus ergibt sich, was es um das Wort der Apostel ist; es ist der substanziellen Grundlage nach: *ῥῆμα κυρίου,* Luk. 10, 16. 2 Kor. 5, 20. Kol. 3, 16. 1 Pet. 1, 25. 1 Theß. 1, 8; dem Prinzip nach: Zeugnis des heiligen Geistes Joh. 14; dem wesentlichen Inhalte nach: die Wahrheit, der Inbegriff der geoffenbarten Heilswahrheit Joh. 17, 17. Apg. 20, 27. Gal. 1, 6 ff. Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 6. 2, 3 [darum dem Schriftwort, neml. dem alttestam. (2 Tim. 3, 14 f.), und der neutestamentl. (Röm. 15, 4. 2 Pet. 1, 19) Heilsthatsache entsprechend 1 Joh. 2, 22. 4, 1 ff. 2 Joh. 7, oder auch das Kreuz Christi 1 Kor. 1, 18. 23. 2, 2 und darum das Wort von der Buße und dem Glauben: Apg. 2, 38. 17, 30 f. 20, 21]; der Wirkung nach: Göttliche Kraft Mtth. 13, 3 ff Röm. 1, 16. 1 Pet. 1, 23 (*λόγος ζῶν*) 1 Kor. 1, 18. 24. Phil. 2, 16 (*ῥῆμα ζωῆς*), deßhalb auch wirksam zum Tode. 2 Kor 2, 15 f.

Hiemit sind bereits alle Hauptsätze unseres §. bewiesen.

Es fragt sich nur noch um das Verhältnis der Wirkungen des heiligen Geistes zu denen des Worts. Die Schrift vindiziert jedem derselben die Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung des Menschen — und zwar so, daß sie jeder von beiden Kausalitäten das Ganze dieser Wirkungen zuschreibt.

Dem heiligen Geiste: Joh. 3, 5. 4, 14 vgl. 7, 39. 2 Tim. 1, 9 (die Berufung), 2 Kor. 4, 6. Eph 1, 17. 18 (die Erleuchtung), 1 Kor. 12, 3 (den Glauben), 1 Theß. 4, 8. Röm. 8, 11. 14. 15. 16. Das

ganze neue Leben des Christen: die Gotteskindschaft und das Bewußtsein derselben haben ihre Kausalität am heiligen Geiste.

Dem Worte: Joh. 15, 27. 16, 8—11, wo das ἐλέγχειν des heiligen Geistes offenbar eine Thätigkeit ist, die er durch das Wort der Zeugen ausüben will; Joh. 17, 20, besonders Apg. 26, 16—18. Röm. 1, 16. 10, 17 (πίστις ἐξ ἀκοῆς); 2 Theſſ. 2, 14 (die Berufung) 1 Pet. 1, 22. 23. Jak. 1, 18 (die Wiedergeburt). — Vgl. 1 Kor. 2, 4, wo Paulus von seiner Predigt sagt, daß sie Beweisung des Geistes und der Kraft sei; 1 Kor. 4, 15. Also idem effectus verbi et spiritus sancti.

Obwohl das zunächst Wirkungen des Wortes sind, so ist es doch Christus selbst, der in dem Worte seiner Boten kommt und vernommen wird, Luk. 10, 15. Joh. 13, 20; vgl. Eph. 2, 17, es sind näher persönliche Wirkungen des Geistes Christi Joh. 17, 7. 8. Apg. 16, 14: von der Lydia, ἧς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν, Jak. 1, 18 βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας „wollend", kraft seines freien Willens; 1 Pet. 1, 23, wo der Wechsel ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου und διὰ λόγου zeigt, daß das Wort die vermittelnde Ursache, die Lebenskraft des heiligen Geistes, die causa principalis der Wiedergeburt ist.

Das alles gilt nun freilich zunächst und in sonderlicher Weise von den Zwölfen. Allein wie die Verheißung des heiligen Geistes sich nicht auf sie beschränkt, sondern auf die gesamte Jüngerschaft, als auf die grundlegenden Zeugen des Herrn, sich bezieht, so auch die Aussage über das Wort. Die Apostel selbst drücken sich in den angeführten Stellen ganz allgemein aus, ohne zwischen ihrer Predigt und der ihrer Mitarbeiter zu unterscheiden (vgl. 1 Kor. 3, 4—11. 2 Kor. 1, 19. 5, 18. Phil. 1, 15 ff); die Wirkung des Wortes ist beidemal dieselbe; was ja auch thatsächlich die ganze Apostelgeschichte beweist; vgl. 8, 4 ff. 11, 19. 18, 26. Und so dürfen wir denn sagen, die Schrift bezeugt den Doppelsatz: das Wort wirkt nicht ohne den heiligen Geist, der heilige Geist nicht ohne das Wort; das Verhältniß beider aber ist das der lebendigen Durchdringung.

Den kirchlichen Konsensus finden wir vollständig in der lutherischen Kirche. Luthers tiefsinnige, reale Anschauung vom Worte Gottes haben wir bereits im vorigen §. dargelegt; es bedarf daher nur einiger Ergänzungen. Er versteht, wie wenige, die allgemeine Bedeutung des menschlichen Wortes. Es ist zunächst als innerliches die Dialektik, das Zwiegespräch des Geistes mit sich selbst Das ganze Herz des Menschen legt sich in sein Wort hinein und spricht sich darin aus. „Das Wort, das ich rede, ist nichts anderes, denn ein Spiegel und Bild meines Herzens, daß, wer mich höret reden, der siehet, was ich im Herzen habe"; durch das Wort hindurch sehen wir selbst den Engeln (Luk. 2, 14) in's

Herz. Und nicht nur solche Erkenntnis vermittelt das menschliche Wort, „es ist ein groß, mächtig Ding und bringet durch mit Gewalt.“ 15, 148 f. 45, 303 ff. Davon macht Luther zunächst auf das wesentliche, ewige Wort die Anwendung; dieses persönliche Wort, das der Vater von sich selbst spricht und darin er sich abmalet, hat die Welt gemacht — und wirkt nun auch schaffend und erhaltend fort. Hüte dich, wenn du diese Worte hörest: Und Gott sprach, daß du ja nicht denkest, als seien es vergängliche Worte, wie wir Menschen sprechen, sondern wisse, daß es ein ewig Wort sei, das von Ewigkeit gesprochen ist und immer gesprochen wird. So wenig als Gottes Person aufhört, so wenig hört auch das Sprechen auf ohne daß zeitlich die Kreaturen durch dasselbige angefangen haben. Aber Er spricht noch immer und gehet ohn Unterlaß im Schwange, denn keine Kreatur vermag ihr Wesen selbst zu haben. Darum so lange die Kreatur währet, so lange währet das Wort auch, so lange die Erde (Früchte) trägt, so gehet das Sprechen ohn Aufhören fort. Also verstehe Mosen. Sobald wir die Kreaturen ansehen, sollen wir immer denken: Siehe da ist Gott, also daß alle Kreaturen in ihrem Wesen und Werken ohn Unterlaß getrieben und gehandhabt werden durchs Wort. . . . Wo das Wort ist, da folget auch die Kraft, fruchtbar zu sein; also daß die ganze Welt voll Worts ist, das alle Dinge treibt, Kraft gibt und erhält.“ 33, 42. 45, 321. Aber von diesem wesentlichen, persönlichen Wort geht nun Luther, und häufig ganz unvermittelt, auf das „mündliche“, leibliche Wort des Evangeliums über; denn jenes bezeugt und bethätigt sich in diesem. „Gott selbst (Christus) ist in diesem Wort und mit dem Wort in dem Munde des Menschen“ (durch den er es redet), 15, 150. Aus dieser Anschauung heraus preist dann Luther die Kraft und Wirkung des Wortes: Es ist eine allmächtige Kraft, so ein großmächtiges Ding, daß es alles kann und vermag — es richtet alle Dinge aus, es bringt Vergebung der Sünden, es spricht die Absolution über den Menschen (3, 199 f. 6, 155 f.), es ist Licht und Leben, Same und Speise des neuen Menschen, der Sieg über den Tod und Teufel; es bringt Christum mit sich — darum wer es fasset und hält, der fasset und hält Christum und also hat er durch's Wort, daß er vom Tode ewiglich los wird (11, 170 f.). — „Welcher Art das Wort ist, der Art wird auch das Herz, das daran hänget: wahrhaftig, gerecht, rein, gut, lebendig, heilig“ 13, 301. „Es ist das rechte Heiligthum, dadurch die christliche Kirche und alle Heiligen Gottes geheiligt werden“ 5, 74; „es ist Gottes Heiligkeit; denn der heilige Geist führet es selber, salbet oder heiliget die Kirche damit — wir reden aber von dem äußerlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt“, W. XVI, 2768.

In dieser Anschauung ist auch schon Luthers Ansicht vom Verhältniß des heiligen Geistes zum Wort mitbeschlossen. Denn es ist selbst „des

Geistes Christi Laut und Stimme." „Darum brauchst du nicht weit nach dem Geist zu fragen, wo du Gottes Wort hast, denn du wirst ihn doch außer demselbigen nimmermehr finden, sondern hie mußt du ihn suchen". So unzertrennlich sind beide. Und das weiß Luther nicht blos aus der Schrift, er hat es an sich selbst erfahren: „Wenn ich ohne das Wort bin, nicht daran gedenke noch mit umgehe, so ist kein Christus daheim, auch keine Lust noch Geist. Aber sobald ich einen Psalm oder Spruch der Schrift für mich nehme so leuchtet und brennet es in's Herz, daß ich andern Mut und Sinn gewinne. Ich weiß auch, es soll's ein jeglicher täglich also bei sich erfahren." — Daher der immer wiederkehrende Satz: „Gott hat beschlossen, daß niemand soll und kann glauben, noch den heiligen Geist empfangen ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt oder gelehrt wird."

Nun hat man allerdings mehrere Stellen Luthers, nach denen es scheinen könnte, als trenne er die Wirkung beider dergestalt, daß das Wort vorangehe und der heilige Geist erst hinzutrete oder nachfolge: z. B. Bd. 15, 459. „Es ist also beschlossen, das äußerliche Wort muß gepredigt werden und vorhergehen, darnach, wenn man das Wort in die Ohren und Herzen gefaßt hat, kommt der heilige Geist, der rechte Schulmeister und gibt dem Worte Kraft, daß es bekleibet." Auch die Stelle aus dem Bekenntniß vom Abendmahl 30, 368: „Der heilige Geist lehrt uns solche Wohlthat Christi erkennen, heißt sie empfahen, behalten . . Und thut dasselbe beide innerlich und äußerlich: innerlich durch den Glauben, äußerlich durch's Evangelium, Taufe, Sakrament des Altars, durch welche er als durch die Mittel oder Weisen zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringt." Allein man darf nur die Tendenz und den Zusammenhang dieser Stellen betrachten, so erkennt man leicht, daß Luther hier nicht entfernt ein calvinisches „nebeneinander" meint; in der letztern will er nur sagen, daß die innerliche Wirksamkeit des heiligen Geistes sich durch die äußere des Wortes vermittelt, und zu der ersten setzt er selbst sogleich hinzu: „Aus dem folget, daß die närrisch thun, ja wider Gottes Ordnung und Einsetzung, die das äußerliche Wort verachten und verwerfen, meinen, der heilige Geist und der Glaube soll ohne Mittel zu ihnen kommen . . . Gemeinhin ist es so, daß Gott seinen heiligen Geist ohne das gepredigte Wort nicht geben will (Röm. 1, 6. 1 Kor. 1, 24) . . . Der heilige Geist wirkt nirgends, wo er nicht zuvor durch das Wort als durch eine Röhre in das Herz kommt" a. a. O. 460. Durch diese Erklärung hebt sich auch jeder Schein eines Widerspruchs gegen die sonstige Lehrweise Luthers. Man sieht, daß das zuvor und hernach nur das innere Verhältniß ausdrücken will, vermöge dessen der Geist — nicht vor dem Worte, nicht ohne das Wort, aber nur durch

und mittelst desselben in den Herzen wirkt*). Richtig verstanden, sind dann diese Stellen auch insofern wichtig, als sie zeigen, daß Luthern der heilige Geist, obwohl dem Worte immmanent, doch als freie und selbstständige Kausalität über ihm steht. Ebendies meint er, wenn er sagt, der heilige Geist wirke, bei wem und wenn er will — es ist die Freiheit seiner Gnade, die an kein menschliches Wollen gebunden ist.

Die Wirkung selbst aber ist wesentlich die, daß das Wort seinen Inhalt: Christum, Christi Werk, Christi Gnade, dem Menschen zueignet, indem es erleuchtend den Glauben daran schafft und ihn trägt und hält. Es will und soll ihn selbst erst schaffen; gelingt es nicht, so liegt die Schuld nicht am Wort, sondern an dem Menschen (vgl. o. S. 243) — aber ganz wirkungslos bleibt darum doch das Wort nie: „Es ist wie die Sonne; gute Dinge, als Wachs und Butter, macht sie weich, böse Dinge, als Koth, macht sie hart wie Stein" 17, 15.

Diese ebenso tiefe als praktisch wichtige Anschauung ist Gemeingut der lutherischen Kirche geworden. Matth. Flacius hat sie gegen Schwenkfeld und zwar in der Weise näher entwickelt, daß er den Unterschied des verkündigten und geschriebenen Wortes von dem Logos betonte, diesen als die bewirkende Ursache, jenes als das Gewirkte bezeichnete, und den Nachweis lieferte, wie dieses von Gott gewirkte und in die Schrift gefaßte Wort (operatio, effectus), näher die Schrift selbst, dennoch im eigentlichen Sinne Gottes Wort und das Organ der Wirkung des heiligen Geistes sei**). Es war derselbe spiritualistische Irrthum „daß es Gott unwürdig sei, sich kreatürlicher Mittel und Werkzeuge zu bedienen", welchen Luther so energisch bekämpft hatte, dem hier Flacius entgegentrat, und eine verwandte Erscheinung im Anfang des 17. Jahrhunderts, „das Gnadenreich" von H. Rathmann in Danzig (1621) gab den lutherischen DD. zu noch genauerer Festsetzung Anlaß. Rathmann hatte zwischen dem äußerlichen, in Buchstaben verfaßten Wort und dem innerlichen, im Gemüthe der Apostel unterschieden; jenes, die Schrift, sei an sich ein blos äußerliches Zeugniß „wie der Wegweiser am Weg, wie das Bild auf einer Tafel" — lebendig und wirkungskräftig werde es erst in dem lesenden oder hörenden Subjekt durch die Wirkung des heiligen Geistes, die also erst hinzukommen müsse, wenn jenes zum Mittel der Erleuchtung und Bekehrung des Menschen werden solle***). Es handelte sich also um die

*) Gegen Jul. Müller, Stud. u. Krit., 1856, 1. Heft.

**) Flacius: Gründliche Verlegung aller schädlichen Schwärmereien Schwenckfelds 1557. Vgl. die gründliche Darstellung bei Preger a. a. O. Abschn. VIII.

***) So verstehe ich die allerdings dunkle Lehre Rathmann's, so hat sie u. a. auch J. Musäus verstanden, der in seiner trefflichen Indroductio in theologiam 1678 P. II, c. 8 (de efficacia scripturae s.) diesen Gegenstand ausführlich behandelt, worauf ich mich hier durchweg beziehe Vgl. die Abhandlung von Engelhardt: der Rathmannsche Streit, in der Zeitschrift für historische Theologie 1854, 1. Hft.

Frage nach dem an sich des göttlichen Wortes, nach der „Kraft, die ihm per se zukomme“, — sei es als mündliches oder geschriebenes; denn beides wurde als völlig identisch gefaßt. Dagegen negirten nun die lutherischen DD. zunächst überhaupt jenen Unterschied zwischen einem äußerlichen und innerlichen Wort: Unter dem Wort sei keineswegsweges blos der äußerliche, geschriebene Buchstabe zu verstehen, sondern der göttliche Sinn und Gedanke, der sich in dem Buchstaben und in dem lautbaren Wort einen Ausdruck gibt (conceptus et sensus divinus, literis in scriptione et vocibus in praedicatione expressus); — und dieses so bestimmte Wort (formaliter) sei „kein toter Buchstabe, sondern ein gotteskräftiges Wort, kein blos gemaltes, sondern ein hellscheinendes Bild.“ Es wohnt ihm inne eine vis et potentia activa (vis supernaturalis) ad hominum mentes convertendas, regenerandas et renovandas, es ist die erleuchtende und heiligende Kraft des heiligen Geistes selbst, die ihm mitgeteilt ist, mitgeteilt weder so, daß sie dem Worte auf physisch-natürliche Weise inhärirte, noch auch so, daß sie erst von außen her beim Gebrauch hinzuträte, non per παράστασιν et adsistentiam externam — sed per sui unionem cum illa (litera, scriptura) intimam et individuam. Daher Quenstedt: vis et efficacia nativa et intrinseca, sive ipsi verbo intime inhaerens. Vermöge dieser ihm immanenten Gotteskraft ist die Schrift wirksames Mittel des heiligen Geistes, medium ordinarium. Diese Bestimmung will nun nicht so verstanden sein, als ob die persönliche Wirksamkeit des heiligen Geistes in der der Schrift aufginge, oder diese nur vermöge der ihr durch die Inspiration zukommenden Qualität wirkte — letzteres wird von unsern DD. ausdrücklich verneint: „Die Kraft der Erleuchtung und Bekehrung ist nicht in dem Worte eingeschlossen“, der heilige Geist bleibt immer die letzte und freie Kausalität der Bekehrung, das agens principale, für welche das Wort nur das Organ oder Medium ist. . . Exserit verbum suam efficaciam ex dispositione et ordinatione divina per singularem Dei benedictionem et operationem, sagt Quenstedt, und Baier zeigt ausdrücklich: „obgleich es scheinen könnte, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung (res verbis revelationis intellectui repraesentatae) durch ihre ausgezeichnete Güte Willen und Erkenntniß zum Beifall bewegen sollten, so bleibe doch wegen der Unempfänglichkeit des natürlichen Willens für das Geistliche dieser Erfolg aus — deficiente supernaturali Dei concursu“**).

---

*) Compend. Praef. Vergl. übrigens Musäus a. a. O. S. 559. 562. 566 dem die obigen Anführungen entnommen sind; insbesondere 580: Bekehrung, Wiedergeburt u. s. w. werden durch Wort und Geist zumal uno et indiviso influxu bewirkt, aber diverso modo; a Deo, ut a causa principali, ab ejus Verbo, ut a causa minus principali sive instrumentali.

Was unsere DD. abweisen wollen, ist nur die Vorstellung von einer zum Worte erst hinzutretenden, dasselbe nur begleitenden, nicht mittelst seiner sich vollziehenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, und das mit vollem Recht. Denn diese Vorstellung schneidet der Selbstgewißheit des Glaubens die Wurzel ab, und dient ebenso der absoluten Prädestination zur Stütze, als sie die Konsequenz der falschen Mystik ist. — In demselben Gegensatze sagen daher die DD. weiter, daß das Wort jene ihm immanente vis divina nicht nur in usu, sondern immer auch extra usum, oder, wie sie es auch ausdrücken, actu primo habe, d. h. an und für sich, gleichwie die leuchtende und wärmende Kraft der Sonne nicht dadurch bedingt ist, daß wir sie sehen und empfinden. „Ob ich mir das Wort denke, wie es im Gemüthe der Apostel ist, oder wie es von ihnen gepredigt und in den Hörern wirksam wird: an sich wohnt ihm immer die göttliche Kraft den Glauben zu wirken bei"*).

Wir haben in dem Bisherigen den vollständigen Konsensus für die Aussagen unseres §., aber auch die Grenze desselben. Denn nach dem Vorgang mehrerer Arminianer wurde im 18ten Jahrhundert die richtige Lehre dahin abgeschwächt, daß das Wort nur vermöge seines einmaligen göttlichen Ursprungs und seines sachlichen Inhaltes den Glauben u. s. w wirke, damit aber nicht nur der Geist von dem Worte völlig geschieden und die Wirkungsweise des letztern für eine rein natürliche erklärt, sondern die ganze Schriftlehre von den Gnadenwirkungen des heiligen

---

*) Vgl. das Gutachten der Jenenser Fakultät (bei Musäus 599): „Das Wort Gottes ist nicht ein instrumentum passivum, ein leidendes und empfahendes Werkzeug, welches erst im Gebrauch zur Kraft und Wirkung erhoben wird, wie die Axt von dem, so damit hauen will, erhoben und die Hauungskraft ihr von außen zu und beigefüget wird, wie Rathmann und Movius immer dahinaus wollen, sondern es ist ein lebendiges und kräftiges Wort und demnach ein instrumentum activum et cooperativum, ein kräftiges, mitwirkendes Werkzeug wie eines lebendigen Menschen Hand oder Auge, darum hat es auch vor dem Gebrauch seine innerliche Lebens- und Lichteskraft bei sich, welche nicht erst von außen im Gebrauch ihm wird zu- und beigefügt. Und ebendies ist die Ursache, warum man nicht verneinen soll, daß das Wort auch außer dem Gebrauch seine innerliche Kraft in und bei sich habe. — Eben um die Abweisung dieser Konsequenz ist es den DD. zu thun; es würde außerdem scheinen: „als bekomme das Wort solche Kraft erst von außen, unter unserem Hören oder Lesen und durch dasselbe." Insofern ist die Bestimmung ganz richtig. Aber schwierig wird sie durch ihre Form, namentlich durch den Ausdruck actus primus, der sich mit dem extra usum nicht völlig deckt. Denn extra usum kann ich mir das Wort wohl denken, nicht aber ohne alle Aktivität; auch, wenn es noch gleichsam stille im Geiste eines Apostels ruht, ja selbst wenn es nur im Gedächtniß bewahrt ist, ist es doch nicht völlig wirkungslos, gerade deshalb weil ihm die vis activa des heiligen Geistes einwohnt.

Geistes beseitigt. Denn hiernach ist es nicht mehr der persönliche, unmittelbare*) Einfluß des letztern, sondern Begriffe, Vorstellungen, Erkenntnisse, die das Wort in dem menschlichen Geiste erregt, oder vielmehr, die er dem Worte entnimmt, sind es, welche den Menschen zu Gott bekehren. Das ist jener Supernaturalismus, der bereits im vollen Uebergang zum Rationalismus und Pelagianismus begriffen ist — er tritt zuerst in dem helmstädter Theologen J. E. Schubert, dann in Töllner, Döderlein, Michaelis auf, um sich in Spalding zu vollenden.

Kehren wir mit dieser Degeneration der richtigen Lehre vom Wort zu dem, was schon früher über Spiritualismus und Calvinismus bemerkt wurde, zurück, so haben wir die drei Gegensätze, welche von der lutherischen Anschauung ausgeschlossen werden. Der Spiritualismus kennt nur den göttlichen Faktor der Heilsvermittlung, der Rationalismus nur den menschlichen, der Calvinismus stellt beide nur neben einander, die lutherische Lehre verbindet sie zur organischen Einheit, faßt ihr Verhältniß als lebendige Durchdringung. Daher wird auch sie allein im Stande sein, den Prozeß der Heilsaneignung korrekt darzustellen.

Mit Absicht haben wir bisher zwischen amtlicher und außeramtlicher Darbietung des Wortes nicht unterschieden, denn seine Wirksamkeit ist nicht an erstere gebunden, auch von der heiligen Schrift haben wir nicht sonderlich geredet, weil es sich zunächst um das „mündliche“ Wort handelt; wir beschränken uns hier auf Folgendes:

Die Nothwendigkeit einer heiligen Schrift gründet nicht blos in dem Bedürfniß der einzelnen, sondern mehr noch in dem der Kirche. Allerdings muß nämlich auch der einzelne das Wort in einer objektiven, vor aller menschlichen Trübung gesicherten Gestalt außer und über sich haben, wenn sein Glaube nicht den Schwankungen des subjektiven Erkennens und Lebens anheimfallen soll; das Bedürfniß darnach trat in dem Maße ein, als die ersten, von dem Herrn unmittelbar autorisierten, lebendigen Träger des Wortes, die Apostel, zurücktraten — es war so stark, daß es von selbst zu einer schriftlichen Aufzeichnung ihrer mündlichen Verkündigung drängte, auch wenn nicht durch göttliche Veranstaltung dafür gesorgt worden wäre, wodurch ihm allein wahrhaft Genüge geschehen konnte. — Für die Kirche aber bedurfte es mehr, es bedurfte einer Urkunde der gesamten göttlichen Heilsoffenbarung in Wort und That, welche

*) „Unmittelbar“ und „vermittelt“ schließt sich nicht aus, wohl aber „vermittelt“ und „unvermittelt.“ [Dieser Unterschied hat neuerdings der Ritschlschen Schule gegenüber wieder geltend gemacht werden müssen; denn hier weist man nur von mittelbaren Wirkungen Gottes auf den Menschen in oben dargelegtem Sinne und weist alle anderen zurück, weil sie unvermittelt seien. Vgl. insbesondere Herrmann, Der Verkehr der Christen mit Gott und dagegen Luthardt in der Zeitschrift für kirchl. Wissensch. 1886, Heft 12].

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Heils so getreu und vollständig darlegte, daß sie der Kirche für alle die mannigfaltigen Aufgaben ihres Berufs durch alle Zeiten ihres geschichtlichen Bestandes hindurch zur sichern, untrüglichen Norm und Regel zu dienen geeignet war*).

Die Kirche besitzt solch' eine Urkunde in dem Komplex ihrer heiligen Schriften. Sie lebt des Glaubens, daß ihr diese Schriften von Gott selbst zu dem bezeichneten Zweck gegeben sind und legt ihnen eine auctoritas divina et normativa bei. Was ihnen diese Autorität gibt, ist offenbar zunächst der göttliche Ursprung derselben. Denn normative Geltung kann eine Schrift für die Kirche nur haben, wenn sie gewirkt ist von demselben heiligen Geiste, der das Prinzip der göttlichen Heilsoffenbarung ist, der die Kirche gegründet hat und ihr lebendig einwohnt (Inspiration)**). Andrerseits aber ist der Zweck und Inhalt, und zwar der Inhalt nicht blos der einzelnen heiligen Schriften als einzelner, sondern des Ganzen derselben, näher die Zusammengehörigkeit und sich gegenseitig ergänzende Eigenthümlichkeit derselben: gerade dieser Komplex von heiligen Schriften ist es, der sie geeignet macht, der Kirche zur ausreichenden Norm für ihr Glauben und Leben, Lehren und Handeln zu dienen. Denn ziehen wir einzelne Bestandteile dieses Ganzen (z. B. das Evang. Johannis oder den Römer- und Galaterbrief) ab, so leisten ihr die überbleibenden diesen Dienst nicht mehr; und umgewandt, machte man einzelne (z. B. den Jakobusbrief) mit Ausschließung der übrigen geltend, so führte auch dies mehr zur Verwirrung als zur Erbauung der Kirche; von dem A. Test. in der Isolirung vom Neuen jetzt gar nicht zu reden. Und so dürfen wir denn sagen: die Kanonizität der heiligen Schrift hat zu ihren beiden Faktoren die Inspiration ihrer einzelnen Bestandteile und die Verbindung derselben zu einem organischen Ganzen; nicht das eine oder das andere, sondern die Einheit beider macht sie zur kanonischen.

Worauf gründet sich nun der Glaube der Kirche an diese kanonische Autorität ihrer heiligen Schrift? das ist die Frage, um die es sich hier handelt.

Man beruft sich dafür zunächst auf den apostolischen Ursprung

*) S. die Begriffsstimmung der heiligen Schrift im §. Der Ausdruck „Denkmal der heiligen Geschichte“ (Hofmann) reicht nicht dafür aus; denn das „Heilswort“ ist der heiligen Schrift ebenso wesentlich; wogegen allerdings auch die ältere Inhaltsbezeichnung: doctrina coelestis nicht genügt. Die heilige Schrift enthält beides: die Heilsgeschichte und das Heilswort in ihrer organischen Einheit. Darin besteht ihre charakteristische Eigenthümlichkeit. — Wir beschränken uns übrigens hier auf die neutestamentliche Schrift.

**) Da wir nicht von der Inspiration, sondern von der Kanonizität der Schrift ausgehen, so hat für uns der Ausdruck „Inspiration“ zunächst noch einen ganz allgemeinen Sinn = Wirkung des heiligen Geistes. Welche Art diese Wirkung sei, läßt sich erst später bestimmen.

der heiligen Schrift: Der Beruf der Apostel ist der grundlegende; es war ihre sonderliche Aufgabe, die Thatsachen des Heils, von dem sie selbst Augenzeugen gewesen, auf eine Weise zu bezeugen, vermöge deren ihr Zeugniß die bleibende und unwandelbare Basis für die Kirche aller Zeiten werden sollte, Mtth. 28, 18 ff. Apg. 1, 8. 1 Kor. 2, 13. 3, 10. Zu diesem Berufe waren sie mit der Licht- und Lebensfülle des heiligen Geistes in sonderlicher Weise ausgerüstet; daher eignet ihrem Worte eine Ursprünglichkeit, Vollkräftigkeit und Irrthumslosigkeit (*ἐν Χριστῷ ὡς ἐκ θεοῦ — λαλοῦμεν* 2 Kor. 2, 17. 1 Kor. 2, 10 ff. 14, 37. 1 Theß. 2, 13), wodurch es hoch über der gesamten späteren kirchlichen Heilsverkündigung steht. Es ist unmittelbar vom heiligen Geiste gewirkt, während die letztere immer erst durch das ihrige vermittelt ist; es ist der schlechthin lautere Ausdruck der göttlichen Heilsgedanken; während letztere der Möglichkeit der Trübung unterliegt (s. oben S. 523 f.). So kommt dem apostolischen Worte eine einzigartige Autorität und deshalb normative Geltung für die ganze Kirche zu. Ganz dasselbe muß aber auch von dem schriftlichen Zeugniß der Apostel gelten, weil es mit ihrem mündlichen, wenn auch nicht identisch, doch wesentlich desselben Inhaltes ist (verbum Dei *ἄγραφον* et *ἔγγραφον* non differunt realiter *)); ob sie persönlich gegenwärtig, oder leiblich abwesend zu den Gemeinden von dem Mysterium des Heils reden, es geschieht kraft desselben Berufs, in demselben Geiste, in demselben apostolischen Ansehen, mit demselben Anspruch auf Glaubensgehorsam (2 Theß. 2, 15); die Gemeinde hat daher, wie in dem mündlichen, so auch in dem Schriftwort der Apostel das untrügliche Zeugnis des heiligen Geistes von Christo anzuerkennen, und diesem schriftlichen Zeugnisse kommt, eben weil es das apostolische ist, schlechthin normative Geltung für die Kirche zu. An dieser Autorität, so fährt man fort, werden auch diejenigen Bestandteile des neutestl. Kanon partizipieren, welche zwar nicht unmittelbar von Aposteln, aber doch von solchen Männern herrühren, die dem apostolischen Kreise angehörten und unter dem unmittelbaren Einfluß von Aposteln standen; die Inspiration der grundlegenden Zeugen wird auch ihren Schriften zu gute kommen, wenn sich gleich von da aus noch nicht bestimmen läßt, ob in gleichem Maße. — Wir sehen: diese Argumentation beruht auf einer dreifachen Voraussetzung: 1) auf der sonderlichen Stellung und Ausrüstung der Apostel, 2) auf der Identität ihres mündlichen Wortes und ihrer Schriften, und 3) auf der Zugehörigkeit des Markus und Lukas zu dem apostolischen Kreise. Wir erkennen das Gewicht des letzteren Punktes an, lassen die Richtigkeit des

*) So M. Chemnitz im Examen C. Tr. T. 1. Loc. 1. sect. b. und neuerdings mit besonderem Nachdruck Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 3. Aufl. S. 141 ff. Vgl. auch Voigt, Fundamentaldogmatik. S. 517 f. 591 f., Frank, a. a. O. II, S. 413 f.

zweiten vorläufig dahingestellt, und stimmen dem ersteren völlig bei. Auch uns ist die Abstammung von apostolischen Männern ein wesentliches Erfordernis für die Kanonizität der heiligen Schriften; denn sicherlich kann nur das normative Bedeutung für die ganze Kirche haben, was jenem Kreise entstammt, innerhalb dessen sich die göttliche Heilsoffenbarung auf grundlegliche Weise zum Abschluß brachte. Indessen für unsern Zweck ist mit diesem Ergebnis noch wenig gewonnen. Denn mit ihm geht die dogmatische Frage, um die es sich uns handelt, sofort in eine rein geschichtliche über. Beruht die Kanonizität der heiligen Schrift auf dem apostolischen Ursprung, so kommt für die Kirche alles auf die Gewißheit dieses Ursprungs an. So Chemnitz a. a. O. Diese Gewißheit war für die Gemeinden, in deren Mitte und an welche die Apostel schrieben, eine zweifellose Thatsache, und wurde dies dann auch für die übrigen und späteren vermöge mündlicher Mitteilung und Ueberlieferung. Auf diesem ebenso einfachen als sichern Wege hatte sich bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein großartiger Konsensus in der Kirche gebildet, denn bis dahin sehen wir weitaus die meisten der gegenwärtig im neutestl. Kanon befindlichen Schriften als apostolische und kanonische anerkannt, mit Einschluß der bereits erwähnten des Markus und Lukas. Dies bezeugt die wohlbeglaubigte Tradition der alten Kirche*). Wir nennen dieses Zeugnis mit Chemnitz die testificatio ecclesiae primitivae; auf ihm beruht für die Kirche der folgenden Zeiten die zwiefache Gewißheit von dem apostolischen Ursprung (das Wort im erweiterten Sinn genommen) der heiligen Schriften und von ihrer altkirchlichen Geltung als kanonischer. Hiernach wäre also der Grund des Glaubens der Kirche ein historischer, eine geschichtlich bezeugte Thatsache. Gewiß kann sie dieses geschichtlichen Zeugnisses für ihren Glauben an die normative Autorität der heiligen Schrift nicht entbehren, es ist die Voraussetzung dafür; — aber der Grund, jedenfalls der letzte Grund dafür kann es nicht sein. Denn jedes historische Zeugnis, und sei es noch so verbürgt, erzeugt als solches eine blos menschliche Ueberzeugung, selbst die zweifellose Gewißheit, daß eine Schrift apostolischen Ursprungs sei, reicht nicht hin, den Glauben an sie als göttliches Wort in den Gemüthern zu schaffen, vielmehr setzt dieser Glaube die schon anderswoher vorhandene oder erst aus dem Inhalt der Schrift erwachsende Gewißheit, daß das Apostelwort Gotteswort sei, voraus; wie denn in der That die alte Kirche eben diese Gewißheit bereits von ihrer Gründung her durch die viva vox evangelii besaß und dieselbe bei der Bestimmung des Kanons

*) Vgl. den Artikel „Kanon" von W. Schmidt in Herzogs Real-Encykl. 2. Aufl. Bd. VII, der darüber sehr sorgfältige Nachweisungen gibt, sowie L. Schulze in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften Bd. I.

bethätigte. Der apostolische Ursprung einer Schrift reicht aber auch allein noch nicht hin, um den Glauben an ihre normative Geltung zu begründen. Jedenfalls kann man nicht sagen: alles was apostolisch ist, ist auch kanonisch; so wenig kann man dies a priori von jeder apostol. Schrift behaupten, als man jede kirchliche Einrichtung, welche die Apostel zu ihrer Zeit (z. B. Apg. 15) getroffen haben, als schlechthin maßgebend für jede Zeit ansehen darf. Auch wissen wir wenigstens von Einem paulinischen Briefe, daß er nie in den Kanon aufgenommen, spurlos verloren gegangen ist (1 Kor. 5, 9), während andrerseits mehrere Schriften, die nicht unmittelbar von Aposteln herrühren, demselben einverleibt sind; und so bereitwillig wir auch den Bestandteilen der letztern Art den Ursprung aus dem apostolischen Kreise zu gute kommen lassen, so läßt sich doch daraus eine gleiche und gleich vollkommene Erleuchtung ihrer Verfasser, wie wie sie den Aposteln selbst eignete, mithin auch ein gleich normatives Ansehen dieser Schriften nicht mit Sicherheit erweisen. Nehmen wir hinzu, daß über einige andere die alte Kirche selbst noch zweifelhaft war, daß sie einen Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften machte und erst allmählig ein bestimmteres, obwohl nicht völlig abschließendes Urteil sich darüber gebildet hat, so wird es vollends klar, daß die Berufung auf den apostolischen Ursprung und auf das testimonium ecclesiae primaevae davon nicht ausreicht, um den Grund zu bezeichnen, auf welchem der Glaube der Kirche an die normative Autorität der heiligen Schrift mit jener Vollgewißheit und Sicherheit ruhen kann, deren er bedarf, um wirklich Glaube zu sein. Sie müßte ja, um seiner gewiß zu werden, immer auf's neue in die historisch kritischen Untersuchungen eintreten*).

So sehen wir uns denn mit unserer Frage auf den Inhalt der heiligen Schriften selbst verwiesen, und zwar nicht blos auf Inhalt und Endzweck der einzelnen, sondern auf den Komplex derselben, auf dieses Ganze von heiligen Schriften, denn gerade darauf kommt es beim Kanon, wie wir oben sagten, an. Woher nun die Gewißheit, daß eben diese uns vorliegende Sammlung zur ausschließlichen und untrüglichen Norm für Glauben, Lehren, Handeln und Leben der ganzen Kirche geeignet und bestimmt ist? Fassen wir den Inhalt dieser Schriften in's Auge, so zeigt es sich sofort, daß wenigstens einzelne derselben ihr bewußtes Absehen weder auf jenen universalen Zweck, noch auf diese innere Zusammengehörigkeit haben, sondern, an einen bestimmten Leserkreis gerichtet, beziehen sie sich auf bestimmte geschichtliche und lokale Verhältnisse, wie z. B. die Briefe Pauli an die Korinther, an die Galater oder der an Philemon.

*) Gegen Philippi a. a. O.

Es zeigt sich ferner, daß der Komplex dieser Schriften zwar die Thatsachen des Heils berichtet und grundlegendes Wort der Apostel enthält, aber auch, daß die Gestalt des Ganzen doch ganz anderer Art und Tendenz ist, als das mündliche Zeugniß der Apostel war: nicht blos einfache, grundlegende Lehre, sondern Erinnerung, Mahnung, Warnung, Tröstung, Erbauung in den manigfaltigsten Formen und Beziehungen, in geschichtlicher und individueller Gestalt — womit sich dann auch die oben vorausgesetzte Identität beider bedeutend modifizirt. Und fragen wir endlich die Geschichte, wie es sich denn mit der Zusammenbringung gerade dieser Schriften zu einem Ganzen — (wozu sie doch zunächst d. h. nach der Intention ihrer Verfasser nicht bestimmt sind) verhalte, so weiß sie uns weder einen Akt der Apostel zu nennen, durch den sie verbunden und den Gemeinden zur Norm übergeben worden wären, noch eine unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes, die dies bewirkt hätte, sondern die Kirche ist es gewesen, welche die Sammlung und Feststellung des Kanon allmählig zu Stande gebracht hat, — und zwar vermöge einer kritischen Thätigkeit, für welche nicht blos die Rücksicht auf den apostolischen Ursprung, sondern auch das Verhältnis regula fidei maßgebend war. Sie hat, um nur eines anzuführen, aus vielen ähnlichen Aufzeichnungen über das Leben und Wirken des Herrn (Luk. 1, 1) gerade unsere vier Evangelien ausgesondert und mit kanonischer Autorität bekleidet. Woher also die Gewißheit, nach der wir fragen? Es scheint dafür eines zweifachen Beweises zu bedürfen, welcher sowohl die Art und die Motive des kirchlichen Verfahrens bei der Bildung des Kanon, als die Berechtigung des kirchlichen Urteils über die einzelnen Bestandteile desselben darthue. Ersteres zu leisten, wäre eine kritische Geschichte des Kanons erforderlich, für letzteres eine auf die Gesamtheit und den Gesamtinhalt der heiligen Schriften eingehende wissenschaftliche Untersuchung. Eine Geschichte des Kanons wäre dann beweiskräftig, wenn sie den Nachweis einer sonderlichen göttlichen Providenz, die über der Sammlung und Feststellung desselben gewaltet hat, lieferte; eine wissenschaftliche Untersuchung der bezeichneten Art wäre beweiskräftig, wenn sie zu dem sichern Resultat gelangte, daß der Komplex der neutestl. Schriften (im Zusammenhang mit den alttestl.) einen geschlossenen Organismus bilde, in dem sich jedes Glied als ein integrirender Bestandteil zu dem Ganzen verhielte, und daß dieses Ganze dem Zwecke der Kirche zur Norm und Regel zu dienen, völlig entspreche — ungeachtet dessen, daß thatsächlich nicht alle einzelnen ihm einverleibten Schriften ihr Absehen auf diesen Zweck gehabt haben*). Dieser Nachweis würde, wenn er gelänge, den geforderten Beweis ergeben, und ich bin auch der Ueberzeugung, daß er

*) Nicht alle — denn von andern scheint mir dies außer Zweifel.

sich wird führen lassen, ja daß die kirchliche Theologie auf dem Wege dazu begriffen ist*). Aber — es wäre das dann eben doch ein rein wissenschaftlicher Beweis, der überdies nicht in den Bereich der Dogmatik gehörte: und damit sind wir wieder an dem obigen Punkte angelangt; denn so wenig der Glaube der Kirche an ihre heilige Schrift in letzter Instanz sich auf eine blos historische Gewißheit gründen kann, so wenig auf die Ergebnisse rein wissenschaftlicher Untersuchungen; die Kirche müßte ja sonst erst den Abschluß der letztern abwarten und bis dahin sich's gefallen lassen, ihre Ueberzeugung von der auctoritas divina et normativa der heiligen Schrift als eine noch unerwiesene Voraussetzung anzusehen, d. h. sie so lange in Zweifel zu stellen, bis die wissenschaftliche Kritik das letzte Wort gesprochen hätte.

Soll also ihr Schriftglaube ein wahrhaft selbstgewisser und zuversichtlicher (eine fides divina) sein, so muß er auf einem tieferen und sichereren Grunde ruhen, und dies ist die unmittelbar vom heiligen Geiste gewirkte Erfahrung, das Geisteszeugnis des Schriftworts, wodurch es sich selbst als göttliche Wahrheit und als seiner normativen Bestimmung entsprechend erweist. Dieses Zeugnis hat zu seiner Voraussetzung den historisch gewissen Thatbestand, von dem wir vorhin sagten, ähnlich wie jedes innere Geisteszeugnis sich immer nur durch ein äußerlich-geschichtliches uns vermittelt; es ist seinem Wesen nach nur Eines, schließt aber zwei einander ergänzende Seiten in sich. Die eine ist die persönliche Erfahrung des einzelnen Gläubigen, das sog. testimonium spiritus sancti, die andere ist die durch den heiligen Geist vermittelte Glaubenserfahrung der Kirche. Das testim. sp. s. beruht auf der Identität des in Schrift gefaßten mit dem in dem Herzen des Gläubigen wirksamen Worte Gottes. Indem der Inhalt des Wortes, sei es durch die mündliche Verkündigung oder durch den heilsmäßigen Gebrauch der Schrift, in das Menschenherz eingeht und darin seine heilende, erneuernde, seligmachende Kraft erweist, indem es den Glauben und damit ein neues Licht und Leben in ihm schafft, beweist es ihm sich selbst als das, was es ist, als göttliche Wahrheit und als göttliche Kraft (Joh. 7, 17. 1 Kor. 1, 24. 2, 5. Ephes. 1, 13. 1 Thess. 1, 5. 6) — und eben damit beweist sich ihm auch die Göttlichkeit des Schriftworts; denn die Erfahrung, die er an sich macht, überführt ihn der Einheit des in ihm sich bezeugenden und des aus der Schrift zu ihm

*) Den ersten Versuch dazu machte Dan. J. Köppen: „Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit 1787 (dritte Aufl. mit Anmkg von Scheibel 1837). Von hervorragender Bedeutung ist das großartig angelegte, leider vom Verf. nicht selbst vollendete Werk Hofmann's: „Die heilige Schrift neuen Testamentes, zusammenhängend untersucht" mit den ergänzenden Nachträgen von Volck. Vgl. auch des letzteren Kanonik in Zöcklers Handbuch Bd. I. sowie Grau's Entwickelungsgeschichte des neutestam. Schriftthums. Gütersloh 1871.

redenden Geistes Christi, der Einheit des in seinem Herzen wirkenden und des in die heilige Schrift gefaßten Wortes. Wir können dies, je nachdem wir von dem verbum praedicatum oder von dem heilsmäßig gebrauchten Schriftwort ausgehen, entweder so ausdrücken: es ist die erfahrungsmäßige Gewißheit des göttlich gewirkten Glaubenslebens über seine Quelle, oder: es ist der erfahrungsmäßige Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Und dieser syllogismus fidei hat eine zweifellose, jede menschliche Argumentation weit überwiegende, jede menschliche Gegenrede überwindende, schlechthinige Gewißheit. Daß das Schriftwort Gottes Wort ist, ist dem Christen, der dadurch zum Glauben an Christum gekommen ist*) und seinen Glauben fortwährend daran nährt, ebenso gewiß, als seine eigene christliche Persönlichkeit, ebenso gewiß, als dem natürlichen Menschen die leuchtende und wärmende Natur des Sonnenlichts, in dessen Schein er wandelt. Mit Recht haben daher unsere DD. von J. Gerhard an ein so großes Gewicht auf das testimonium sp. s. gelegt**), und mit ebenso viel Unrecht haben Spätere dagegen geltend gemacht, daß es auf einem Zirkel oder auf einer petitio principii beruhe. Letzteres ist gewissermaßen wahr; aber so muß es auch sein, wenn anders der Schriftglaube der Christenheit volle Selbstgewißheit haben soll. Alle tiefsten und höchsten Ueberzeugungen des Menschen z. B. die Ueberzeugung von seiner sittlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, beruhen nicht auf Reflexion und Demonstration, sondern auf dem unmittelbaren Bewußtsein um das Sein — um die Thatsache selbst, — wie vielmehr der Glaube der Kirche an die göttliche Wahrheit und Kraft des Wortes, an dem sie selbst ihren Grund hat (Ephes. 2, 20)! Principio creditur propter se ipsum non propter aliud, alias non esset principium, sagt vortrefflich J. Gerhard. — Es frägt sich jedoch näher, wie weit die Beweiskraft dieses testim. sp. s. reiche? Sie beschränkt sich selbstverständlich auf die Gläubigen; — für die Ungläubigen hat es keine oder höchstens die Bedeutung einer Gewissensmahnung, vermöge des imponierenden Eindrucks der Plerophorie, die ihnen in den Gläubigen entgegentritt; sie bezieht sich ferner zunächst nur auf die Heilswahrheit, welche die Schrift bezeugt, also auf den heilsmäßigen Inhalt der Schrift***), welchen diese mit dem verbum praedicatum

*) Auch die Verkündigung der Kirche geht unter uns in letzter Instanz nur vom Schriftwort aus.

**) Angedeutet ist es schon von Luther, zuerst bestimmt ausgesprochen von Aeg. Hunnius, ausgeführt von J. Gerhard L. II, 37 u. den flgd. z. B. Quenstedt: Ultima ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum dei (in scr. s.) esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus s. in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio.

***) Darauf beziehen es auch die DD. J. Gerhard: Quomodo fideles de

teilt. Insofern reicht das Zeugniß des heiligen Geistes nicht über den Umfang dessen, was auch die kirchliche Heilsverkündigung darbietet, hinaus; „es versiegelt Gottes Wort in heiliger Schrift in seiner Uebereinstimmung mit Gottes Wort in der Kirche Christi", wie mit Recht Philippi (Dogmatik I, 141) sagt, aber, so setzen wir gegen Philippi hinzu: es besiegelt auch Gottes Wort in der Schrift in seinem Unterschiede von Gottes Wort in der Kirche — sofern nämlich das Schriftwort für uns, die wir der apostolischen Zeit so fern stehen, den Vorzug der Urkundlichkeit und darum der größeren Objektivität und Sicherheit vor jenem voraus hat. Denn das weiß ja jeder Gläubige, wie aus der eigenen so auch aus der geschichtlichen Erfahrung, daß das Gotteswort im Herzen und im Munde der Menschen leicht eine gewisse individuelle Färbung oder Trübung annimmt, vor der es durch eine Fixirung in der apostolischen Schrift bewahrt bleibt. Er muß also dieser, sobald er ihres Inhaltes, als heilkräftigen Gotteswortes gewiß geworden ist, eine höhere normative Geltung für das Glaubensleben beilegen, als dem mündlichen, und jedenfalls letzteres an dem ersteren messen. Die geschichtlich gesicherte Thatsache, daß das Schriftwort aus dem apostolischen Kreise, aus der Zeit des grundlegenden Anfangs stammt*), sichert ihm notwendig diesen Vorzug bei allen, die an seinen Inhalt, d. h. an das Zeugniß des heiligen Geistes von Christo glauben; die Gewißheit dieser Priorität ist daher ein wesentliches Moment des testim. sp. s. — Dagegen besagt dasselbe allerdings nichts Näheres über eine eigentümliche Art der Geisteswirkung (Inspiration), wodurch die Schrift geworden ist, nichts über eine schlechthinige und durchgängige Irrtumslosigkeit derselben im Unterschied von dem kirchlichen Wort — noch weniger über die Fragen nach Abfassung und Entstehung der einzelnen heiligen Schriften, nicht einmal über den Umfang des Kanon**): es bezieht sich nur auf die Schrift im allgemeinen;

eo dubitarent cujus efficaciam in cordibus persentiscunt? Spiritus s. in ipsorum cordibus testatur, quod spiritus sit veritas, i. e. quod doctrina a Sp. s. profecta immota sit veritas. Baier: Divinam fidem doctrina ipsa scripturae gignit, quatenus etc. Quenstedt zu 1 Joh. 5, 6: testatur spiritus s. quod doctrina sp. s. sit veritas, quando interius per doctrinam a se patefactam et in scripturis comprehensam in hominum cordibus operatur.

*) Mehr als dies brauchen wir hier nicht vorauszusetzen; dies aber steht auch zweifellos fest.

**) D. h. über die Kanonizität aller und jeder Bestandteile der Schrift; denn daß die eigentlichen „rechten Hauptbücher" kanonisch sind, das besiegelt das test. sp. s. auch dem einzelnen. Nur über die von dem Mittelpunkt ferner liegenden, kleinen und relativ d. h. für das Heilsbedürfniß unwichtigeren Schriften gibt es keine Sicherheit; da ist es wohl möglich, daß ein Christ in einer Schrift Luthers mehr von der Fülle des heiligen Geistes spürt, als in dem Brief Judä oder in dem 2. und 3. des Johannes. Wenn es unsere DD. unterlassen haben, von dem

und mehr bedarf auch der einzelne Christ für seinen Glauben nicht, es ist ihm genug, kraft des Geisteszeugnisses dessen versichert zu sein, daß er an der heiligen Schrift das vom heiligen Geist gewirkte lautere, seligmachende Wort Gottes hat. Die Kirche freilich bedarf mehr; sie muß dessen gewiß sein, was es um die heilige Schrift, als Schrift im Unterschiede von dem mündlichen Worte ist, näher, daß sie, die Kirche, und warum sie an dieser Schrift, und zwar in der Totalität ihrer Bestandteile, das normative Gotteswort habe. Aber eben dies ist es, wessen sie die andere Seite des test. sp. s. vergewissert: die selbsteigene Erfahrung der Kirche; darunter verstehen wir keineswegs blos jene testificatio ecclesiae primaevae, sondern die Erfahrung der jedesmaligen Gegenwart der Kirche, also die Gesamterfahrung, die sie durch alle Zeiten ihres Bestandes hindurch von ihrer heiligen Schrift macht. An dieser Erfahrung stellt es sich thatsächlich heraus, daß die Schrift der Kirche auf allen Stadien ihrer Geschichte eben das darreicht, was sie zur Erfüllung ihres Berufes bedarf, daß kein wichtiges Verhältniß für sie eintritt, auf welches nicht aus der Schrift das Licht fiele, das zur richtigen Würdigung desselben dient, daß kein Irrthum in der Lehre oder im Leben an sie herantritt, zu dessen siegreicher Bekämpfung nicht in der Schrift die ausreichenden Waffen gegeben wären, kein Heilsbedürfniß, das nicht in ihr seine volle Befriedigung fände, keine geschichtliche Katastrophe, für welche sie nicht die erforderliche Handleitung darböte, überhaupt „keine große, theoretisch oder praktisch wichtige Aufgabe, welche die Kirche vermöge der ewigen Grundgedanken der Wahrheit und des Lebens, die in der Schrift niedergelegt sind, nicht zu lösen vermöchte.“ Es bewährt sich insonderheit die kritische und normative Bedeutung einzelner Bestandteile des Kanon für die Aufgaben einzelner Perioden der Geschichte und für die Entwicklung einzelner Momente der Heilslehre, aber auch die Nothwendigkeit der gegenseitigen Ergänzung der einen durch die andern. Es zeigt sich, wie selbst solche Schriften, die früher beanstandet oder zurückgesetzt waren, für spätere Zeiten eine eigentümliche Wichtigkeit gewinnen (wie z. B. der 2. Brief Petri). In dem Maße als sich die Schrift auf diese Weise der Kirche als Kanon bewährt, wächst hinwiederum das Verständnis der Kirche um die kanonische Bedeutung der Schrift, sowohl ihres lehrhaften als auch ihres geschichtlichen Inhalts; und wenn dies bis jetzt auch noch nicht durchgängig der Fall ist: die Gesamterfahrung, welche die Kirche bisher gemacht hat, versiegelt ihr die Gewißheit, daß sie keines, auch nicht des kleinsten Bestandteils ihres Kanon entbehren kann, daß sie überhaupt ihren

---

test. sp. s. die Anwendung auf die einzelnen Bestandteile des Kanon zu machen, so setzen sie doch die Anwendbarkeit überall voraus.

welthistorischen Beruf nur mittelst des vollständigen Komplexes dieser Schriften, mittelst der Einen ganzen Schrift, die ihr Gott geschenkt hat, zu erfüllen vermöge. So wird die Kirche inne, was sie an ihr hat. In dieser thatsächlichen und umfassenden Erfahrung liegt die Ergänzung jenes testim. sp. s. in dem einzelnen Gläubigen, — sie bildet mit demselben zusammen den letzten Grund ihres Glaubens an die Kanonizität der heiligen Schrift, als dieses Schriftganzen; womit ihr zugleich die Gewißheit der Zulänglichkeit und Deutlichkeit desselben (perfectio und perspicuitas) gegeben ist. Allerdings entscheidet auch dieses kirchliche Erfahrungszeugnis nicht über die Frage nach dem unmittelbaren oder mittelbar apostolischen Ursprung der einzelnen neutestl. Schriften, auch nicht über die Frage nach der Berechtigung, alle diejenigen Bestandteile, welche früher als deuterokanonische galten, nunmehr den protokanonischen gleichzustellen, aber es setzt diese Fragen auf eine untergeordnete Bedeutung für den Glauben herab. Denn die Zugehörigkeit der einzelnen Bestandteile zu diesem Ganzen und die Erfahrung, die sie von diesem Ganzen gemacht hat, verbürgt der Kirche die kanonische Bedeutung auch der einzelnen. Sie gibt ihr die Gewißheit, 1) daß dieser Komplex heiliger Schriften als Ganzes und mithin auch in seinen Einzelteilen von demselben Geiste, der ihr lebendig einwohnt, gewirkt, 2) daß dieses Ganze dem Zwecke, wozu er ihr gegeben ist, völlig entsprechend gewirkt ist, 3) daß es durch eine Wirkung desselben Geistes zu diesem Ganzen verbunden worden ist, und daß es eben dieser Geist ist, der ihr durch seine Fortwirkung in ihr dieses Dreifache besiegelt*). Mehr als dieser Vollgewißheit bedarf auch die Kirche für ihren Glauben nicht. In ihm ruhend, darf und soll sie alle weiteren historischen und kritischen Fragen der Wissenschaft überlassen. Ebendies ist der Grund, warum ihre Erörterung nicht in die Dogmatik gehört, welche den Glauben der Kirche darzustellen hat.

Wohl aber kommt es der Dogmatik zu, die Art der Geisteswirkung, durch welche die Schrift geworden ist, (die Inspiration) näher zu bezeichnen, und dies kann sie auch jetzt, auf Grund der gewonnenen Resultate. Aus ihnen ergibt sich ein Dreifaches: nämlich 1) daß jene Geisteswirkung, obwohl auf's engste damit zusammenhängend, doch nicht völlig identisch sein kann mit derjenigen, welche die apostolischen Männer zur mündlichen Heilsverkündigung befähigte, sondern daß ein Unterschied zwischen beiden bestehen muß, der dem aufgezeigten Unterschied zwischen Wort und Schrift entspricht; es wird also eine eigentümliche Geisteswirkung sein; 2) daß sich diese Wirkung auf die heilige Schrift als Ganzes bezieht und demnach als die sonderliche Wirkung des heiligen Geistes, wodurch das

*) Wir können dies auch so ausdrücken: Es ist derselbe Geist, der den Kanon bildet, bezeugt und bewährt.

Schriftganze geworden, zu bezeichnen ist; 3) daß sie eben deshalb sowohl den impetus ad scribendum als die suggestio conceptuum rerum scribendarum in sich schließen müsse, beides ohne die persönliche Freithätigkeit der Verfasser aufzuheben.

Auf letztere haben wir schon oben aufmerksam gemacht. Jeder Blick auf die heiligen Schriften überführt uns derselben. Sie tragen durchaus das Gepräge der Individualität und Selbstthätigkeit ihrer Verfasser, sowohl in der Konzeption der Gedanken, als in der Ausführung und Darstellung. Man darf sich nur unbefangen an sie hingeben, so überzeugt man sich sofort, daß diese Schriften nicht „diktirt sind vom heiligen Geiste", sondern aus der reflektierenden Ueberlegung (Luk. 1, 1), aus dem eigensten Geiste, ja aus dem Herzen, aus der persönlichen Liebe und Sorge der Apostel sind sie geflossen, wie sich denn in einigen derselben die sinnvolle Anordnung des Stoffs, in andern die dialektische Bewegung des Denkens, in andern die tiefste Bewegung des Gemüthes, in allen die reichste Mannigfaltigkeit nach Inhalt und Form wahrnehmen läßt. Wie wenig einzelne Paulinische Briefe mit Bewußtsein darauf angelegt waren der Kirche zur Norm zu dienen, ist bereits erwähnt; tragen sie ja zum Teil den Charakter von Gelegenheitsschriften an sich. Auch verrathen sie kein Bewußtsein ihrer Verf. um eine sonderliche Art göttlichen Beistandes zum Schreiben, im Unterschiede von der allgemeinen Erleuchtung des heiligen Geistes, kraft deren sie das Evangelium predigen, vielmehr erscheinen diese Schriften als freie Erzeugnisse der Berufsthätigkeit ihrer Verfasser und ganz wie diese vom heiligen Geiste gewirkt. Von dieser Seite aus angesehen muß freilich die Art, wie sich die ältere Dogmatik die Inspiration dachte*) und die demgemäße Bezeichnung der heiligen Autoren als manus, calami, ammanuenses, tabelliones spiritus s. sehr unangemessen und der Wirklichkeit widersprechend erscheinen, wie dies auch neuerdings allgemein anerkannt ist. Die Inspiration wird lebendiger, freier zu fassen sein. Aber dies ist doch nur die eine Seite der Sache. Die andere ergibt sich aus dem Gesichtspunkte, der sich uns oben (S. 271) erschlossen hat. Ist das Ganze dieser Schriften, wie wir sagten, nach einem großen göttlichen Plan angelegt und ausgeführt, nicht nur in Einem Geiste, sondern zu einem Endzweck verfaßt, so muß die göttliche Einwirkung doch das Uebergreifende gewesen sein über die menschliche Freiheit, und zwar in der Art, daß jene durch die bewußte menschliche Selbstthätigkeit der

*) 1) Conceptus omnium rerum, quae in literis sacris habentur, autoribus a spiritu s. im[m]ediate inspirati sunt. 2) Omnia et singula verba, quae in s. codice leguntur a spiritu s. inspirata et in calamum dictata sunt. Hollaz.

Verf. sich vermittelte, aber auch über und hinter ihr wie eine ihnen selbst verborgene Macht die Verfasser bestimmte, zu dem großen göttlichen Bau der Schrift an der geeigneten Stelle und in einer dem Zwecke des Ganzen entsprechenden Weise mit ihrer Mitarbeit einzutreten. Erwägt man nun, daß dieser Zweck eben nicht in der Intention der Verfasser oder wenigstens nicht aller lag, so wird man zur Annahme einer sonderlichen Wirkung des heiligen Geistes genöthigt, vermöge deren er ihnen sowohl den in Schrift zu fassenden Inhalt als das Ziel, auf welches hin er zu entwickeln sei, auf irgend eine Weise dargeboten habe: nur durch eine so eigenthümliche Wirkung, — nicht durch „eine allgemein religiöse Anregung" — konnte das vorliegende Resultat erzielt werden; sie ist ein Postulat des Glaubens der Kirche an ihre kanonische Schrift. Und hieran haben wir die andere Seite der Sache. Auf ihr beruht das Recht unserer a. DD.

Beide Gesichtspunkte sind gleichberechtigt; es ist ein menschlicher und ein göttlicher Faktor, dem die heilige Schrift ihre Entstehung verdankt, und die Aufgabe wird daher sein, nicht den einen auf Kosten des andern daranzugeben, wie neuerdings vielfach geschieht, sondern beide in ihrer gegenseitigen Durchdringung zu erfassen.

Ich erkläre mir das Verhältniß, im Zusammenhang mit dem oben Dargelegten, so: Die Inspiration setzt sowohl die persönliche Wiedergeburt als die amtliche Ausrüstung und Berufsstellung ihrer Träger voraus. Sie selbst aber vollzieht sich vermöge einer zweiseitigen Wirkung des heiligen Geistes auf die Verfasser: von außen nach innen und von innen nach außen. Die Wirkung von außen vermittelt sich ihnen durch die gottgeordneten Lebensverhältnisse und Aufgaben ihres Berufs; mittelst dieser entzündet der heilige Geist in ihnen den impulsus ad scribendum und damit auch schon den Gedanken des Ganzen, die Tendenz und das Ziel. So bestätigt es jeder Blick in die neutestl. Schriften, die ja nicht isolirt von der sonstigen Berufsarbeit ihrer Verfasser dastehen, sondern ganz aus derselben herausgeschrieben, selbst ein Stück davon sind. So wenig nun aber die Freiheit dieser Männer durch den mächtigen Zug des Geistes, der sie in ihrer gesammten Berufsthätigkeit leitete, aufgehoben wurde, so wenig wird sie durch jenen impulsus ad scribendum alterirt; es gilt sicher auch von ihm, was einmal Petrus in einer andern Beziehung sagt: „Wir können's ja nicht lassen." Die Wirkung von innen nach außen, die damit schon eingeleitet ist, wird man sich zu denken haben nach der Analogie, wie der heilige Geist in den Wiedergebornen wirkt, d. h. so, daß er nicht nur auf sie, sondern innerhalb ihrer Persönlichkeit wirkt und diese wie zu immer völligerer Aufnahme seines Einflusses, so zur freien Selbstthätigkeit bestimmt: dieses Verhältniß von Receptivität und Spontaneität wird nun durch die Inspiration nicht aufgehoben, son-

dern dem Zweck derselben gemäß nach seinen beiden Momenten gereinigt und potenzirt: die Rezeptivität zum klaren und irrthumslosen Erfassen der göttlichen Erleuchtung, die Spontaneität zur adäquaten Reproduktion; beides in Einem; wie sich denn beides auch gar nicht scheiden läßt. Ist dem so, dann werden wir auch über das Verhältniß von Inhalt und Form sagen dürfen: es war ein und derselbe Akt des göttlichen Geistes, der den Inhalt und die Form erzeugte, und es war ein und derselbe Akt des menschlichen, von dem göttlichen bestimmten Geistes, der jenen Inhalt rezipierte und in adäquater Form reproduzierte. — So, meine ich, ließen sich die beiden obigen Gesichtspunkte vermitteln, ohne weder der durchgängigen Göttlichkeit der heiligen Schrift etwas zu entziehen, noch die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit der Verf. zu alterieren. Ein Mysterium bleibt allerdings auch hier übrig; aber dies geht zurück in das Geheimniß, welches überhaupt auf dem Verhältniß göttlicher Thätigkeit und menschlicher Freiheit ruht. Weiter auf die verwandten Fragen oder auf das Verhältniß des mündlichen Wortes zur Schrift und dieser zur Kirche einzugehen, liegt außerhalb unserer Aufgabe.

Deshalb nur noch dieses: Worauf es mir ankommt ist 1) daß als Gnadenmittel zunächst das mündliche, lebendige Wort anerkannt werde, obwohl es seine Quelle, aus der es fort und fort zu schöpfen und mit dem es seine Identität nachzuweisen hat, an der Schrift hat. 2) Daß die heilige Schrift nicht isolirt von der Kirche, sondern als ein integrirendes Glied ihres Organismus betrachtet werde. Denn wie die Kirche einer heiligen Schrift zur Norm für ihr Lehren und Handeln bedarf, so die Schrift eines kirchlichen Gemeinglaubens, um richtig verstanden zu werden. 3) Daß der letzte Grund des Glaubens der Kirche an die Schrift nicht selbst wieder die Autorität der Kirche, sondern das in die Schrift gefaßte und in der Gemeinde sich bezeugende Wort sei.

[Es sind denn auch im wesentlichen übereinstimmende Gedanken, die von positiver Seite in jüngster Zeit bei Besprechung der Sache geltend gemacht worden sind. Philippi allerdings legt einen bestimmten Inspirationsbegriff zu Grunde, den er möglichst nahe an denjenigen der altprotestant. Dogmatik anschließt, um auf Grund dessen den Wert der Schrift in's Licht zu stellen (Gbslehre I. 3. Aufl. S. 212 ff.). Dagegen gehen Luthardt (Kompend. S. 320. Sendschreiben an Hofmann. Zeischr. für Prot. u. Kirche 1849, 4), Kübel (a. a. O. S. 313 ff), Frank (a. a. O. II, S. 426 f.) u. a. von dem Befund der Schrift als der Urkunde der christl. Offenbarung und von ihrer dementsprechenden Geltung aus, um darnach die rechte Anschauung von der Inspiration zu gewinnen; sie setzen sie dabei in nahe Beziehung einmal zu dem Amt der Verkündigung des Wortes Gottes, welches in den Aposteln der Gemeinde gegeben wurde, und sodann

zu der Erleuchtung durch den heiligen Geist, welche sie überhaupt für dieses Amt ausrüstete. „Die Inspiration ist ihre Amtsgnade, ihr Charisma, welches sie befähigt, ungeachtet der individuellen, allgemein menschlichen sowohl, wie schuldbaren Unvollkommenheit zu einer für alle Zeit grundlegenden und maßgebenden Aussage der Heilsthatsachen und ihrer Bedeutung.“ Cremer in der Theolog. Real-Encyklopädie 2. Aufl. Bd. VI. S. 161. Ueber die Geschichte der Inspirationslehre vgl. ebenda, sowie Voigt Fundamentaldogmatik S. 531 ff. Mag eine solche Fassung der Sache auch für manchen etwas Ungewohntes haben, jedenfalls waren die neuerlichst darauf gerichteten Angriffe unberechtigt. S. u. a. namentlich die der Vertheidigung der Sache dienenden Schriften von Harnack, über Kanon und Inspiration. Dorpat 1885 und von Volck, die Bibel als Kanon. Ebenda 1885.]

§. 67.

Die Berufung hat ihren letzten Grund in demselben ewigen Rathschluß Gottes, in welchem überhaupt die Errettung der Welt gründet (§. 31). Sie ist eben deshalb eine Sache der freien Gnade, so wenig an menschliches Verdienst gebunden oder durch menschliche Würdigkeit bedingt, daß sie vielmehr jeden Anspruch, der sich von daher an sie erheben will, entschieden abweist. Sie ergeht aber bestimmungsmäßig an die Gesammtheit der Erlösten. Dieses Anerkenntniß ist die nothwendige Konsequenz der Universalität des Liebeswillens Gottes in Christo einerseits und der rettungslosen Verlorenheit unseres Geschlechtes andrerseits. Denn steht beides zweifellos fest, daß nach Gottes Willen alle errettet werden sollen, und daß niemand ohne Christus errettet werden kann, so wird keiner ausgenommen sein von der Anerbietung des Heils, ohne welches es keine Seligkeit für den Menschen gibt, und müssen wir daher hier die Universalität der Berufung als ein Postulat des Glaubens aufstellen, noch abgesehen von ihrem geschichtlichen Vollzug, und selbst für den Fall, daß wir in diesem jene Universalität nicht nachzuweisen vermöchten.

Was diesen Vollzug betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, daß er nur ein successiver sein kann, weil sich die Darbietung durch menschlichen Dienst an der Menschheit verwirklichen soll. Geschichtlich angesehen, verhält es sich so, daß, nachdem Israel die Heilsanerbietung abgelehnt, dieselbe sich an die Heiden wandte und hier von

Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit fortschreitend allmählig ein Gebiet nach dem andern durchdrang — und in dieser Weise wird sie sich fortsetzen, bis sie schließlich die Gesammtheit der Völkerwelt umfaßt hat, worauf dann auch der Rest Israels sich zum Herrn bekehren wird. Jenes ist Thatsache der Erfahrung, letzteres Inhalt der Verheißung. Aber wenn wir nun näher nach der Ordnung fragen, in welcher, und nach den Gründen, aus welchen die berufende Gnade gerade so durch die Geschichte der Welt hindurchschreitet, warum sie das eine Volk vor dem andern erwählt, die einen zeitweilig bevorzugt und an andern zeitweilig vorbeigeht: so beginnen da die Räthsel. Zwar werden wir im Rückblick auf §. 32 sagen dürfen, daß diese ganze, vom Geist Christi geleitete Missionsgeschichte im engsten Zusammenhang steht mit der providentiellen Lebensführung, die den Boden der alten Menschheit für die neue zubereitet und in dem natürlichen Leben die Vorbedingungen und Anknüpfungspunkte für das geistliche wirkt; wir werden annehmen dürfen, daß auch hier das Walten Gottes nicht willkürlich, sondern mit heiliger Weisheit und Gerechtigkeit verfahre: er wird die einzelnen Völker zu derjenigen Stufe der natürlichen Rezeptivität erziehen oder erhalten, die das Christenthum schon voraussetzt, um Wurzel schlagen zu können; er wird die innere, sittliche Stellung und den welthistorischen Beruf der einzelnen Nationen berücksichtigen; er wird sie gerade dann dem Christenthum zuführen, wenn ihre Zeit gekommen ist; es wird also auf jedem Stadium die vom Vater ausgehende Weltregierung der Christo eignenden Königsherrschaft die Wege bereiten. Allein das alles ist einerseits so sehr durch den schlechthin freien, keinen Anspruch und keinen äußerlichen Vorzug geltend lassenden Gnadenwillen Gottes, andrerseits durch die von ihm nicht gehinderte (nur geleitete) Freiheit der natürlichen Lebensbewegung der Völker bedingt, und beides selbst wieder so wunderbar und geheimnißvoll verschlungen, daß es uns ein undurchdringliches Mysterium bleibt. Wir müssen also sagen: es findet allerdings in dem geschichtlichen Vollzug der Berufung eine Auswahl statt, die in einem ewigen Willensbeschluß der freien Liebe Gottes ihren Grund hat, dessen Erkenntniß er aber seiner heimlichen Weisheit vorbehalten hat. Nur liegt darin keineswegs, — vielmehr dürfen wir dies schon hier geradezu abweisen — daß diese Auswahl eine Bestimmung gewisser Einzelner zur Seligkeit und anderer zur Verdammniß einschließe.

Dasselbe Geheimniß ruht auf dem Geschicke der zahllosen Menge

derer, an welche die Kunde von dem Heil in Christo gar nicht gelangt ist. Von unserem obigen Doppelsatze aus müssen wir auch für sie die berufende Gnade in irgend einer Weise postulieren, denn die allgemeine Bezeugung Gottes im Gewissen und in der Geschichte, die sie wie alle erfahren, kann kein Ersatz dafür sein, weil dieselbe nicht über den Bereich der alten Menschheit hinaus zu dem einigen Mittler führt — und doch gibt uns weder die Erfahrung noch die Offenbarung irgend einen Aufschluß über die Wege, welche die göttliche Weisheit mit ihnen geht oder gehen wird. Wir werden uns daher ihrethalben zunächst damit zu beruhigen haben, daß die Liebe Gottes, die selbst den eigenen Sohn für das Heil der Welt dahingegeben hat, schließlich keinen werde verloren gehen lassen, der überhaupt noch gerettet werden kann; wenn wir gleich über Wann und Wie nichts zu sagen vermögen.

Sehen wir aber davon ab auf den Erfolg, den die Berufung an denen hat, zu welchen sie gelangt, so zeigt die Erfahrung, daß sie keineswegs weder an den ganzen Völkern noch an den einzelnen den Zweck, zu welchem sie an dieselben ergeht, erreicht. Denn nicht nur verschließen sich ganze Nationen gegen den Ruf, sondern auch die einzelnen, die ihm folgen, treten zum Teil nur in ein ganz äußerliches Verhältniß zu der berufenden Kirche, nicht in persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo, die ihnen dann jedoch späterhin noch immer offen steht. Die Zahl derer, die sich wirklich zu ihm bekehren, — wovon in den folgenden §§. — bleibt verhältnißmäßig immer die kleinere. Dieser verschiedene Erfolg hat nun jedenfalls nicht darin seinen Grund, daß etwa einem Teile derer, die das Wort hören, die wirksame Kraft des heiligen Geistes von Gott vorenthalten bliebe, — eine Meinung, die dem christlichen Bewußtsein widerspricht, die durch alle unsere bisherigen Ergebnisse widerlegt wird und in ihren Konsequenzen selbst den Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes gefährdet; vielmehr: wie die Berufung durch's Wort der wirkliche Ausdruck des sich darin bekundenden göttlichen Heilswillens ist, mithin in der bestimmten Absicht erfolgt, daß der Mensch das Heil annehme, so bringt das berufende Wort immer und jedesmal auch den wirksamen Geist mit sich. Nicht in Gott, nicht in einer Vorenthaltung der wirksamen Gnade liegt also die Schuld, daß der Heilszweck an vielen unerreicht bleibt, sondern an ihnen selbst, an ihrem Nichtwollen. Und dies steht keineswegs im Widerspruch mit der oben bezeugten Universalität der Berufung; denn der göttliche Gnadenwille, um den es sich

hier handelt, ist kein unbedingt universaler, er schließt eine von Gott selbst gesetzte Bedingung der Teilnahme an dem Heil in sich, welche ohne die freie Einwilligung des Menschen nicht erreichbar ist (Bd. I. § 31. S. 296). Dieses freie Verhalten der einzelnen ist selbst ein Moment jenes göttlichen Willens (voluntas ordinata). Deshalb zwingt auch die durch's Wort wirkende Gnade niemandem das Heil auf (was ohnehin eine innere Unmöglichkeit wäre), sondern begnügt sich, es jedem in einer Weise darzubieten und nahe zu bringen, wodurch sie ihm die Erfüllung jener Bedingung ermöglicht, ohne seine Freiheit aufzuheben, näher, wodurch sie den Glauben in ihm wirkt, wenn er ihn in sich wirken läßt. Wie sie dies thut, ist im folgenden § darzulegen.

Für jetzt entnehmen wir dem Bisherigen noch die Wahrnehmung, daß die Kirche, indem sie ihren Beruf an der Welt erfüllt, nicht hindern kann, daß sich ihr auch solche anschließen, die dem oben §. 64 aufgestellten Wesensbegriff der Kirche nach, nicht zu ihr gehören. Wir konstatieren dies einstweilen hier, um es später wieder aufzunehmen.

Schriftbeweis. Die Voraussetzungen für die Lehre von der Berufung sind enthalten im §. 31. §. 63 u. 64. Ueber den Zusammenhang der göttlichen Weltregierung mit ihr vgl. §. 32. S. 306 ff. 314. §. 45. S. 493; denn was von der vorchristlichen Zeit, das gilt von dem ganzen außerchristlichen Lebensgebiete. Es ist aber nicht wohlgethan, diese göttliche Pädagogie als gratia praeveniens zu bezeichnen, da die kirchliche Sprache letztere unter den Begriff der gratia spiritus sancti applicatrix mitbefaßt. Vgl. Bd. I, 316.

[Schon hierin liegt, warum das Werk der Heilszueignung mit der Berufung beginnt, weil nemlich das Heil seinen wirksamen Anfang nirgends anders als in Gott selbst hat. Und dasselbe ergibt sich auch aus der Bedeutung, welche nach §. 66 dabei dem Worte zukommt. Denn, ist die Berufung nichts anders als „das durch die göttliche Geisteswirkung geschehende Herantreten der im Wort allgemein gegebenen Heilsbotschaft nach ihrem Inhalt und ihrer Kraft an die Menschen" (Kübel), so kann sie unmöglich ohne das Mittel des Wortes geschehen. Röm. 10, 14 f. Daher hebt denn Jesu Wirken damit an, daß er zu seiner Nachfolge oder zum Himmelreich beruft: Mtth. 4, 19. 20. Joh. 1, 40. Mtth. 9, 13. 11, 28. 22, 3. Und so ist es auch Gottes Werk selbst zu berufen: Röm. 8, 30. 9, 24. 1. Kor. 1, 9. 7, 15. 17 f. 20 ff. Gal. 1, 6. 15 u. ö. Die Christen heißen darum κλητοί Röm. 1, 6 f. 8, 28. 1 Kor. 1, 2 u. ö.

So sind denn die Menschen auch nur die Organe, durch welche Gott beruft, das Subjekt, ὁ καλῶν oder καλέσας ist Gott selbst].

Daß diese seine Berufung aber vocatio gratuita ist, ein Akt der freien εὐδοκία Gottes, ergibt sich aus unserm Lehrganzen von selbst, und ist auch bereits als schriftgemäß erwiesen §. 31. Vgl. 2 Tim. 1, 9: οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν Eph. 1, 9. 10. Allein in dieser εὐδοκία hat sie ihren Grund; daher mit Recht die Konkordien-Formel: vocatio fit non ex praevisis hominum meritis.

Daß sie Berufung seria ist, versteht sich für uns von selbst, ist überdies ausdrücklich bezeugt 1 Tim. 2, 4 ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι vgl. 2 Pet. 3, 9 (Ezech. 18, 23. 32. 33, 11), und erhellt näher aus der Dringlichkeit der Einladung, s. die Parabeln Mtth. 22, 3. 4. Luk. 14, 16. 23: ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, aus dem „heute" des Hebräerbriefs 3, 7. 8. σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, aus der Drohung und dem Gericht über die Ungehorsamen Mtth. 22, 7. Luk. 14, 21, und aus dem Schmerz des Erlösers, über die Abweisung, die er mit seinem Worte fand Mtth. 23, 37. Vgl. auch den Ausdruck ἑλκύειν Joh. 6, 44. Die gegenteilige Behauptung klingt wie ein Spott auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Als seria aber ist die vocatio eo ipso efficax a parte Dei (non simulata aut fucata), was schon in unserer Lehre vom Wort mitenthalten ist.*) Daß sie der Mensch abweisen kann, bezeugt wie die Erfahrung, so die Schrift: Joh. 5, 40. Apg. 7, 51. 13, 46. Röm. 10, 16. 21. 11, 31. Wer sie abweist, achtet sich selbst des ewigen Lebens unwerth und macht, so viel an ihm ist, die heilsame Kraft des Wortes an sich zu Schanden. Deus non vocat per vocationem irresistibilem, sed cui resisti possit, etiamsi in se satis efficax ac potens sit. Mit Recht sagen daher uns. DD.: Quos Deus vocat per verbum et verbi ministerium, in illis fidem efficere, illos . . convertere, salvare vult serio et interno cordis affectu ac desiderio; eosdem vocatione, natura sua et intentione Dei efficaci, vocat gratiamque sufficientem ad conversionem non solum iis, qui actu convertuntur, sed et aliis, qui actu non convertuntur, vult concedere. Inefficax fit, vitio malae obstinataeque hominum voluntatis, Calov, Syn. contr. 566. Quenstedt. Die letztere Bestimmung, obwohl richtig, enthält jedoch zu wenig. Denn völlig wirkungslos bleibt

*) [„Die Anbietung des Heils, die Berufung ist ein Machtwort, jenem Christi vergleichbar, da er zu dem Gichtbrüchigen sprach: stehe auf! Das Wort Gottes, durch welches wir zunächst die Berufung vermittelt zu denken haben, ist seinem Wesen nach wirkungskräftiger, zeugungskräftiger Same, der in das Herz des Menschen hineingeworfen die Erlösungskraft ihm mitteilt" u. s. w. Frank a. a. O. II. S. 315 f.].

das Wort nie, nur daß die Wirkung nicht jedesmal eine heilbringende ist. Stellen wie Jes. 6, 10. Mtth. 13, 15. Joh. 12, 40. Apg. 28, 27. 2 Kor. 2, 15 f. zeigen klar, daß auch Verhärtung und Verblendung eine positive Wirkung desselben ist; allerdings nicht die zunächst von Gott beabsichtigte, aber doch eine von dem Worte ausgehende und verursachte Wirkung. Läßt es sich der Mensch nicht zum Heile dienen, so wird es ihm zum Gericht, will er sich beharrlich der Wahrheit, die ihren Stachel in sein Gewissen gesenkt hat, entziehen, so verfestigt sie ihn in dem Widerspruch dagegen. Diese kritische Macht des Wortes, hebt insbesondere Luther hervor: „Das Wort, welches sonst an und für sich ein Wort des Heils und des Lebens ist, ist (den Gottlosen) ein Wort des Verderbens und des Todes" (VI, 553); er vergleicht es mit der Sonne, „welche gute Dinge weich macht und schmelzet, böse Dinge machet sie hart, wie Stein. Also, das Wort Gottes, wenn es auf gute Menschen fällt, so schmelzt es und machet sie gelinde und gelassen u. s. w., die Bösen aber verstockt und verblendet es", XII, 1723. VII. 2039.

Was die Universalität betrifft, so ist vor allem zu unterscheiden zwischen dem Gnadenwillen Gottes über die Menschheit an sich, und zwischen der Art, wie er sich zeitlich und geschichtlich vermittelt. — Daß Gott das Heil der ganzen Welt dargeboten wissen will, folgt aus der Universalität des ewigen Liebeswillens Gottes (Joh. 3, 16), aus der Universalität des Verdienstes Christi (εἷς ὑπὲρ πάντων 2 Kor. 5, 14. 15), und aus dem Umfang des Gebotes, das Evangelium zu predigen πάσῃ τῇ κτίσει Mtth. 28, 19. Mk. 16, 15. Luk. 24. 46. 47. Diesem Befehl muß der Erfolg entsprechen. Daher mit Recht die DD.: Vocatio ex parte Dei est universalis. Das neunte Kapitel des Römerbriefes widerspricht dem nicht, wenn es nur im Zusammenhang mit der gesammten Anschauung des Apostels und nach der bestimmten Tendenz, die er hier im Auge hat, betrachtet wird. Paulus lehrt nirgends eine unbedingte Vorherbestimmung einzelner zur Verdammnis, so wenig als zum Bösen, wohl aber: daß Gott alle (Juden und Heiden) unter den Unglauben beschlossen habe (nämlich durch sein Urteil), damit er sich aller erbarme, Röm. 11, 31. Galat. 3, 22. Und weiter lehrt er: Gott hat das Heil, das er in seiner Erbarmung allen zugedacht, an eine Bedingung geknüpft, die allen erfüllbar ist, nicht an irgend eine menschliche Leistung, sondern an den Glauben. Als freies Gnadengeschenk will sie im Glauben hingenommen sein. Diese Bedingung hat Gott selbst in der Freiheit seines Erbarmens gesetzt. An unserer Stelle nun handelt es sich um die Thatsache, daß Israel, obwohl das Volk der Verheißung, dennoch vom Heile ausgeschlossen ist. Es fragt sich, ob diese Thatsache nicht mit dem Worte Gottes über Israel in Widerspruch steht? Nachdem darauf der Apostel

v. 6—29 geantwortet hat, gibt er selbst v. 30—32 den Grund jener Thatsache folgendermaßen an: „Die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit trachteten, haben die Gerechtigkeit erlangt, die Gerechtigkeit aus dem Glauben; Israel aber hat sie nicht erlangt. Warum? weil sie es (die Gerechtigkeit) nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken des Gesetzes suchen. Denn sie stießen an den Stein des Anstoßes." Dies ist das Endresultat — und schon hieraus wird völlig klar, daß die vorangehende Erörterung v. 6—29 nicht die Tendenz haben kann, eine schlechthin unbedingte Gnadenwahl und eine unwiderstehliche Gnadenwirkung zu lehren. Sie lehrt eine solche in der That auch nicht, sondern v. 6—17 zeigt nur die absolute Freiheit der göttlichen Erbarmung, der gegenüber am menschlichen Rennen und Laufen nichts gelegen ist, und 18—23 die absolute Erhabenheit und Macht Gottes, der selbst die ihr Widerstrebenden dienen müssen, und die keinerlei Anspruch der Kreatur zuläßt, sondern majestätisch abweist. Die Beispiele für beides sind dem geschichtlichen Verhalten Gottes, dort gegen Israel, hier gegen Pharao entnommen, zwingen aber ebendeshalb nicht, eine Anwendung davon auf eine ewige Doppelwahl oder auch nur auf ein rein willkürliches Verfahren Gottes in der Geschichte zu machen, wie sie der sonstigen Lehre des Apostels widersprechen würde*). In dieser schwierigen Schriftstelle liegt also keine Instanz gegen die behauptete Universalität der Berufung. Die Schwierigkeit liegt auch nicht in dem Mißverhältniß des wirklichen Erfolgs mit der göttlichen Absicht (S. 278), sondern in der Erfahrungsthatsache, daß die Heilsanerbietung nicht an alle gelangt ist. Diese Thatsache ist unleugbar; die Art, wie unsere DD. sie sich zurechtzulegen und zu erklären suchen, unzureichend. Denn wenn es gleich richtig ist, was sie sagen, daß von drei geschichtlichen Punkten aus (Adam, Noah, die Apostel) die Kunde des Heils an alle damals lebenden Völker und von diesen an ihre Nachkommen habe gelangen können, so ist sie doch eben nicht an alle gelangt, und jedenfalls ist die Auskunft, daß spätere Nationen durch Schuld ihrer Altvordern derselben entbehren, unstatthaft. Denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß der Volksgemeinschaften, sondern um ein persönliches Verhältniß des einzelnen, das ihm die Entscheidung für oder wider Gott möglich macht — eine persönliche Entscheidung, die ihn der Gemeinschaft mit der adamitischen Schuld, in welche er als Glied der Gattung verflochten ist, entweder entnehmen oder ihn darin für immer verfestigen wird. Ebendeshalb ist hier auch mit der Verweisung auf die allgemeine Predigt

*) Selbst das nicht, was Paulus hier vom Thon und Töpfer, von den Gefäßen des Zorns und der Erbarmung sagt. Vgl. die neuesten gründlichen Auslegungen der Stelle von Philippi, Hofmann, Weiß, Beyschlag die, obwohl im Einzelnen differirend, doch im Wesentlichen zusammentreffen.

Gottes durch das Gewissen wenig gethan, denn dieser Ruf kann keineswegs die vocatio durch das helle Wort ersetzen: er bringt das Heil in Christo dem Menschen nicht einmal nahe, und noch weniger befähigt er ihn zur Aneignung desselben. Wir können also nicht umhin, jene Thatsache zuzugestehen und damit eine Schwierigkeit anzuerkennen, die wir nicht zu lösen vermögen.

Aus ihr nimmt die reformirte Prädestinationslehre ihre Waffen zur Bestreitung unserer Thesis von der Universalität der Gnade Gottes in Christo und zur Begründung ihres Partikularismus. Weil faktisch die Berufung nicht zu allen gelangt ist, so ist es der Wille Gottes nicht, daß sie an alle ergehe; weil sie nicht an allen ihren Zweck erreicht, so ist es der Wille Gottes nicht, daß alle selig werden. Non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Ita, prout in alterutrum quisque finem conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus, Calvin, Instit. III, c. 31, 5. Und der Grund dieser zwiefachen Prädestination? — „an den einen seine Gerechtigkeit, an den andern seine Barmherzigkeit zu verherrlichen."

Damit löst sich freilich das Räthsel, das uns bekümmert, leicht; die Thatsache, daß nicht allen das Evangelium gepredigt wird, macht gar keine Schwierigkeit: Gott will es nicht. Aber wie theuer ist diese Lösung erkauft! Sie ist erkauft mit der Verletzung aller christlichen Interessen, mit dem Umsturz der ganzen evangelischen Heilsordnung. Denn mit der Universalität der göttlichen Gnade negirt diese Theorie auch die des Verdienstes Christi: nur für die Erwählten ist er gekommen und gestorben; sein Tod ist nicht die Ursache, daß Gott der Menschheit gnädig ist, sondern nur Mittel zum Vollzug des partikularistischen Heilsbeschlusses; sie sieht sich genöthigt, nicht nur die Verdammniß, sondern auch das Böse selbst auf göttliche Kausalität zurückzukehren (Adam cecidit, Deo sic ordinante)*), damit aber schließlich die ethische Selbstverantwortlichkeit des Menschen zu vernichten. Sie sieht sich ferner gedrungen, da, wo es sich um die Heilsanerbietung handelt, einen zwiefachen Willen in Gott zu statuieren: eine voluntas beneplaciti, einen wirklichen Liebeswillen, der den Erwählten gilt, und eine volunt. signi, der den Uebrigen das Heil nur gleichsam von außen zeigt. Und wie Gott infolge davon gegen letztere verfährt,

---

*) Wie wahrhaft evangelisch lautet dagegen der Satz der Conc. F. XI. n. 81: Omnis praeparatio seu aptatio ad interitum a diabolo est et ab homine per peccatum, nequaquam autem a Deo. Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae h. e. causa damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

Calvin hat den Mut gehabt, es auszusprechen: Ecce vocem ad eos dirigit, sed ut magis obdurescant; lucem accendit, sed ut reddantur caeciores; remedium adhibet, sed ne sanentur! a. a. O. Die weitere nothwendige Folge ist dann jede Trennung des Geistes von den Gnadenmitteln, die diese zu bloßen Gnadenzeichen macht, und dem Glauben die sichere Stütze entzieht*). Noch tiefer verfolgt, führt diese Theorie zu einem Dualismus des Willens in Gott und von da zu einem Widerspruch im Wesen Gottes selbst; seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit treten mit einander in einen Konflikt, in dem sie sich gegenseitig aufheben; denn eine Gerechtigkeit, die einen Teil der Menschen schaffen konnte, um sich durch deren Verdammniß zu verherrlichen, ist eben nicht Gerechtigkeit, und ihr gegenüber verliert selbst die Erwählung den ethischen Charakter der Liebe, sie wird zur reinen Willkür.

Wir können es begreifen, wie man von gewissen Voraussetzungen, etwa von dem Gedanken Gottes, als der absoluten oder vielmehr alleinigen Kausalität, aus auf dem Wege logisch dialektischer Entwicklung zu dieser Theorie gelangen und in ihre furchtbaren Konsequenzen eingehen könne; aber wie man vom christlichen, vom evangelischen Standpunkt aus sie festhalten könne, verstehe ich nicht. Sie löst das Problem, vor dem wir stehen, nur so, daß sie die eine Seite desselben wegschneidet. „Um nicht ein Unbegreifliches für unsere Logik stehen zu lassen, statuirt Calvin ein Unerträgliches für unsere Moral und Religion" sagt Stahl mit Recht. — Die ganze Reihe dieser unerträglichen Bestimmungen ist die nothwendige Konsequenz der Negation der allgemeinen Gnade Gottes in Christo, und die Handhabe für sie ist die Thatsache, daß die Berufung geschichtlich nicht an alle ergangen ist. Aber eben diese Konsequenzen müssen uns überzeugen, wie notwendig es ist, jene Negation abzuweisen und dennoch diese Thatsache als ein unerforschliches Geheimniß daneben stehen zu lassen, das wir nur noch nicht zu lösen vermögen. Gottes ewige Gedanken und geschichtliche Wege werden sich am Ende nicht widersprechen. Und wir haben ja noch nicht das Ende, sondern nur erst ein Bruchstück seines Werkes vor uns. Daher sagen wir einstweilen mit Joh. Gerhard: Sed demus, in his et similibus exemplis specialibus (Rom. 9) non posse nos exacte causas divinoru mconsiliorum exquirere vel proponere: non tamen ad absolutum aliquod reprobationis decretum erit confugiendum, sed adhaereamus firmiter pronuntiatis illis universalibus, 1 Tim. II, 4 etc. Loci IV, 191. Vgl. Form C. XI. n. 16—22. 34.

---

*) Daß ebendies der Punkt war, von welchem aus Luther die absolute Prädestination überwand, haben wir oben gesehen.

Die Bekehrung.

§. 68.

Indem das berufende Wort durch den Dienst der Gemeinde von außen her an den Menschen herantritt, bezeugt es ihm das in Christo der Welt erworbene Heil, als für ihn vorhanden, und bietet es ihm speziell zur Annahme dar. Es fordert ihn auf, sich von der Sünde abzukehren und das Heil zu ergreifen. „Thue Buße und glaube an den Herrn Jesum Christum", so lautet die zwiefache Mahnung, die es an ihn richtet. Es will ihn also zu einem persönlichen Verhalten bestimmen, welches wesentlich Abkehr von dem Alten und Hinkehr zu der Gnade Gottes in Christo ist. Allein dieser Forderung vermag der natürliche Mensch nicht zu entsprechen. Denn was ihm nach dem Falle übrig geblieben ist, ist nur die Fähigkeit von Gott bekehrt zu werden (capacitas passiva, aptitudo naturalis) Diese Fähigkeit besitzt er allerdings auch jetzt noch, weil die menschliche Natur in der Totalität ihrer geistigen Vermögen, zu deren Wesen die Bestimmbarkeit durch Gott, oder, wie wir es ausdrücken können, die religiössittliche Anlage gehört. Aber in der bloßen Bestimmbarkeit liegt erst die formale, nicht die reale Möglichkeit eines aneignenden Verhaltens d. h. es liegt in ihr weder das Vermögen das Heil wirklich zu verstehen, noch die Macht, sich von innen heraus (tamquam ex semet ipso) an dasselbe hinzugeben, weil das Ich, von dem die ganze bewußte Willensbewegung ausgeht, selbst durch die Sünde verblendet und unter die Sünde geknechtet ist. Und doch hängt die Rettung des Menschen ganz davon ab, ob er selbst sich das Heil aneigne oder nicht (§. 62). Es wird also alles darauf ankommen, daß in ihm ein aneignendes Verhalten gewirkt werde ohne Aufhebung seiner natürlichen Freiheit, d. h. seiner Selbstbestimmung, welche bis dahin von der Sünde bestimmt war.

Dies ist das schwere Problem, welches hier der göttlichen Gnade vorliegt und welches ebendeshalb auch unserer Erkenntniß so große Schwierigkeiten darbietet, es ist die Frage nach dem Verhältniß göttlicher und menschlicher Thätigkeit in dem Akt der Bekehrung. Und diese Frage löst sich allein — so weit sie überhaupt lösbar ist — durch die S. 237 bezeichnete Eigenthümlichkeit der durch's Wort sich vermittelnden Wirksamkeit des Geistes Christi.

Daß das Wort von außen her an den Menschen herantritt, ist reine Gnadensache; daß er es hören und es damit in derselben Weise

wie jeden andern geistigen Gegenstand in sein Bewußtsein aufnehmen kann, ist das Vermögen, das er als Mensch besitzt und dessen Erhaltung er als Sünder der Gnade dankt; daß er es wirklich hört, ist bedingt einerseits durch das Wort selbst, sofern es sich an ihn wendet, andrerseits durch seine eigene Selbstbestimmung — denn er kann sich ihm von vorn herein entziehen; immer aber mitbedingt durch die göttliche Lebensführung, die ihn seinerseits in den Bereich des verkündigten Wortes gebracht, vielleicht auch bereits eine Sehnsucht nach Erlösung oder doch ein Gefühl des Unbefriedigtseins in ihm geweckt hat. Denn was wir vorhin von der Menschheit im Großen sagten, das findet auch auf die Lebensführung des einzelnen seine Anwendung, nur daß wir auch hier irgend ein bestimmtes Maß der pädagogischen Zubereitung als Bedingung für die Wirkung des Wortes anzunehmen nicht berechtigt sind. Wie dem auch sei, so thut der natürliche Mensch damit, daß er das an ihn herantretende Wort hört, noch nichts, was über den Bereich des blos natürlichen Thuns hinausliegt; sein Verhalten ist noch kein aneignendes im geistlichen Sinne, kein „heilsamliches Verstehen und Annehmen" des dargebotenen Objekts; höchstens ein äußerliches Erkennen, Erwägen und Bedenken desselben.

Aber das Wort, das er hört, trägt die wirksame Kraft des heiligen Geistes unabtrennbar in sich. Daher geschieht, indem er hört, eine Wirkung des heiligen Geistes auf sein Ich, und dieser Wirkung kann sich der Mensch nicht entziehen. Das Heil in Christo wird ihm innerlich nahe gebracht, Gottes richtender Ernst und erbarmende Liebe tritt als ein Objekt vor das Auge seines Geistes hin, es dringt ein Lichtstrahl in seine Nacht, es ergeht eine Mahnung an sein Gewissen, es geschieht ein Eindruck auf seine Persönlichkeit: der Anfang einer neuen Erkenntniß („ein Funke geistlichen Verständnisses") ist mitten hinein in das alte Leben seines Geistes gesetzt — und davon ist die Folge, daß die bloße Bestimmbarkeit zur wirklichen Empfänglichkeit erhoben und die alte Knechtschaft des Willens so weit aufgehoben wird, daß nun der Mensch den Inhalt des Wortes entweder mit bewußter Freiheit von sich abweisen oder ihm stille halten, ihn auf sich fortwirken lassen kann; die Wahlfreiheit, die er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens besaß (Bd. I, S. 247 f.), wird ihm auch für das Gebiet des geistlichen Lebens restituirt (arbitrium liberatum). So schafft der Geist Christi ihm die Möglichkeit der Annahme des Heils, welche die Möglichkeit

der Ablehnung zur Rückseite hat. Das ist eine reine Gnadenwirkung, denn zuvor besaß der natürliche Mensch diese Freiheit noch nicht, und es ist eine unwiderstehliche Gnadenwirkung, denn er kann sie, sofern er anders das Wort hört, nicht verhindern; dennoch aber ist es weder eine magische noch eine zwangsweise Wirkung, sondern ein Vorgang in seinem Selbstbewußtsein, weil vermittelt durch das von ihm gehörte Wort, das sich an seine Persönlichkeit wendet. — Was der heilige Geist damit in dem Herzen des Menschen zu Stande gebracht hat, ist noch keineswegs die Bekehrung selbst, nicht einmal der wirkliche Anfang derselben, es ist auch nicht das Aufhören des Widerstrebens des alten Menschen gegen den heiligen Geist, welches vielmehr in der Regel jetzt erst zu beginnen pflegt, weil ihm mit der aufgehenden Erkenntniß des Heils auch der diametrale Gegensatz zum Bewußtsein kommt, in dem jenes mit der ganzen Richtung des natürlichen Denkens und Wollens steht; aber es ist doch etwas unendlich Wichtiges für den Menschen gewonnen: der Anfang der Bekehrung ist ermöglicht, die Macht der Selbstentscheidung ist soweit wiederhergestellt, daß von da aus ein weiterer Fortschritt erfolgen kann; die Persönlichkeit ist für die Wirkung des heiligen Geistes geöffnet. Gottes Gnade hat das an ihr gethan.

Der Anfang der Bekehrung selbst besteht darin, daß der heilige Geist das menschliche Ich tiefer fassend, nicht nur die Intelligenz bestimmt, auf den Inhalt des Wortes, auf die großen Gottesgedanken und Gottesthaten, die es bezeugt, hingebend einzugehen, sondern auch den Willen bewegt, sich von dem Unheil der Sünde abkehren zu wollen und der Gnade Gottes in Christo sich zuzukehren: Ueberführung von der Größe und Schuld des alten Verderbens, Besinnung über sich selbst, Gebet um Vergebung, Verlangen nach einer Sühnung, Vertrauen auf die Verheißung und Gnade, prima initia fidei et conversionis. Das ist der Moment, da die Kontinuität des rein natürlichen Lebens unterbrochen und ein neuer Anfang in dem Menschen geschaffen wird, von wo aus das assentiri verbo, quamvis languide, beginnt. Auch dieser Moment hat seine Kausalität (causa efficiens) an der wirkenden Gnade des heiligen Geistes, zur Voraussetzung aber hat er jenes bereits vorhandene aneignende Verhalten, ist also auch weder magisch noch zwangsweise zu Stande gekommen, sondern vermittelt durch des Menschen eigene, bewußte Willensbewegung, die selbst wieder Resultat göttlicher Gnadenwirkung war. Unausweichlich und unentrinnbar ist nur der erste

Eindruck: schon dieser zweite, tiefere ist es nicht mehr. Denn ihm vermag sich der Mensch zu entziehen; er kann auf Grund der ihm jetzt verliehenen Selbstentscheidung sich für das Beharren in der Sünde bestimmen, statt von dem neuen göttlich-gesetzten Anfang aus gegen das Alte zu reagiren, und dann wird auch der erste Eindruck allmählig wieder erlöschen.

Ob es zum gedeihlichen Fortschritt kommt, das hängt gerade von diesem ihm nun erst ermöglichten Widerstreben gegen das Alte, von diesem Kampf des Geistes mit dem Fleische ab; hier, nicht in dem vorangehenden blos äußerlichen Hören, sondern hierin liegt das Moment der Entscheidung, von welcher das Heil des Menschen abhängt: es liegt in der Treue gegen die überkommene Gnade, die ihm diese Treue selbst erst möglich gemacht hat. Beweist der Mensch solche Treue, dann nimmt die Bekehrung ihren Verlauf, welcher in dem völligen Zustandekommen der Buße und des Glaubens sein nächstes Ziel erreicht.

Für diesen Verlauf selbst läßt sich nun zwar wiederum a priori keine Skala aufstellen, auf der die Bekehrung gleichsam stufenweise im normalen Wachsthum fortschreiten müßte; denn nicht nur bleibt der mitwirkende Faktor der menschlichen Freiheit unberechenbar, sondern es greift auch hier wieder die göttliche Lebensführung mit der heilsaneignenden Gnade, die Wirkung des heiligen Geistes im Gewissen mit der durch's Wort vermittelten so vielfach zusammen und so wunderbar in einander, daß fast eines jeden einzelnen Lebensgang sich verschieden gestaltet — während der eine rasch zur völligen Entscheidung durchdringt, bei dem andern nur sehr allmählig das Licht und die Kraft des Wortes den Sieg gewinnt; aber das Grundverhältnis bleibt dasselbe: der Mensch ist auf jeder Station dieses Prozesses immer zuerst der mittelst des Worts von der Gnade ergriffene, dann aber auch und ebendeshalb der sie ergreifende, — und von dem ersten Moment des Ergriffenseins ab bis zur vollen und selbstthätigen Aneignung des Heils kooperirt der menschliche Geist mit den vom göttlichen Geiste ihm geschenkten geistlichen Erkenntnissen und Kräften, und nach dem Maße derselben. So verdankt der Bekehrte Anfang, Fortgang und Vollendung der Gnade*).

Auf jeder Stufe dieses Prozesses bleibt es ferner dem Menschen frei, entweder das Empfangene treu zu bewahren und zu verwerthen,

*) Das Nähere über Buße und Glaube s. unten.

oder mit voller Entschlossenheit das bereits erkannte Heil wieder von sich zu stoßen — darauf beruht seine Selbstverantwortlichkeit vor Gott; und welches von beiden er erwähle, immer hat das Wort sein Werk an ihm gethan; dort erleuchtend, heilend, aus dem Verderben herumbringend, hier verblendend, verhärtend, die Gottesfeindschaft steigernd durch des Menschen eigene Schuld. Wirkungslos bleibt es nie; wer sich's nicht einen Geruch des Lebens zum Leben werden läßt, dem wird es ein Geruch des Todes zum Tode, ein Zeugnis wider ihn auf den Tag des Gerichts.

Das nächste Ziel aber, welches das berufende Wort an den draußen Stehenden erreichen will, ist sie zum Eintritt in die Kirche zu befähigen. Diese Befähigung ist überall da vorhanden, wo die Abkehr von dem Alten auch nur annäherungsweise zu Stande gekommen ist. Dann tritt die Taufe an ihn heran, um ihn der christlichen Gemeinschaft einzuverleiben. Denn das ist der Befehl, den die Gemeinde, die Trägerin des Wortes, von dem Herrn hat: das Evangelium zu predigen und diejenigen, die sich durch's Evangelium gewinnen lassen, zu taufen.

Was die heilige Schrift über die Bekehrung lehrt, faßt sich in folgende Sätze zusammen: sie lehrt 1) das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten, s. den Nachweis §. 27. 30; sie lehrt 2) daß die Bekehrung eine Wirkung der Gnade und zwar eine schöpferische Wirkung derselben ist durch die Kraft des heiligen Geistes, Joh. 3, 3 ff. Das Wort Jeremiä 31, 18: „Bekehre mich, daß ich mich bekehre, denn du, Jehova, bist mein Gott" klingt durch die ganze Schrift hindurch." Der Herr nimmt dem Menschen das Herz von Stein aus dem Leibe und gibt ihm ein neues Herz Ezech. 11, 19. 36, 26 Jer. 24, 7; Gott gibt beides τὸ θέλειν und τὸ ἐνεργεῖν Phil. 2, 13, er wirkt die Bekehrung im Herzen der Menschen Apgesch. 5, 31. 11, 18. 2. Tim. 2, 25, und zwar wird die Wiedergeburt als eine Wirkung derselben göttlichen Allmacht bezeichnet, die Christum von den Todten auferweckt hat, Ephes. 1, 19. 20. 2, 1. 5. 6. Kol. 2, 13; nach Joh. 5, 21. Ephes. 2, 5. 10 ist sie eine ζωοποίησις, eine Neuschöpfung, der Bekehrte eine καινὴ κτίσις 2. Kor. 5, 17 vgl. 4, 7, der Glaube ein Geschenk Gottes, das ganze Werk der Erneuerung nach Anfang und Vollendung eine Gnadenwirkung, Phil, 1, 6. Der Gnade allein dankt es der Christ, was er als Christ ist 1. Kor. 15, 10 χάριτι θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι. Alle menschliche Synergie ist nur Wirkung der göttlichen Energie. Das Leben geht nirgend von dem, was tot ist, aus*). 3) Nicht minder lehrt die

*) S. den kirchlichen Konsensus dafür Bd. I, 201, 250 ff.

Schrift, daß die conversio gleichwohl ein ethischer Vorgang im Menschen ist, eine Bewegung, die nicht nur an, sondern in seinem Willen sich vollzieht. [Sie wird als seine Leistung von ihm gefordert: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε Mark. 1, 15. Mtth. 3, 2. Apgsch. 3, 19. Jak. 1, 21. 2 Petri 3, 9 Ezech. 33, 11.] Indem der Mensch von Gott bekehrt wird, bekehrt er sich. Dies liegt schon in dem angeführten Wort: Jer. 31, 18, vgl. Maleachi 3, 7: „Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren", überhaupt in dem ἐπιστρέφεσθαι, welches zwar 1 Pet. 2, 25 passiv gebraucht ist, dagegen Mtth. 13, 15. Apg. 3, 19. 9, 35. 26, 18. 2. Kor. 3, 16. 1. Thess. 1, 9 und a. a. O. in der Regel im Aktiv gebraucht wird und mediale Bedeutung hat. Wir sehen ferner in der Apostelgeschichte wiederholt, daß Heiden das Evangelium mit größerer Bereitwilligkeit als Israel hören; es heißt von den Gläubigen, daß sie das Wort Gottes, Christum, die Gnade angenommen haben (παραλαβόντες λόγον — ἐδέξασθε) 1 Thess. 1, 6. 2, 13. Kol. 2, 6. 2. Kor. 6, 1; der Glaube wird, obwohl vom heiligen Geist gewirkt, doch durchweg als frei persönliches Verhalten bezeichnet. 4) Endlich lehrt sie, daß das Nichtzustandekommen der Bekehrung die Schuld des Menschen ist, welcher dem göttlichen Geiste gehorchen Röm. 1, 5. Hebr. 4, 7 oder widerstreben kann, Joh. 5, 40: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός ἐμέ, Mtth. 22, 3 ff. Luk. 13, 3. Mtth. 23, 37 die Klage des Erlösers über Jerusalem, das Wort des Apostels an die Juden Apg. 13, 46: ἀπωθεῖσθε αὐτὸν (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς (vgl. Röm. 9, 32. 10, 21), des Felix Apg. 24, 25 τὸ νῦν ἔχον, πορεύου.

Wir haben also hier eine Doppelreihe von Schriftaussagen, die sich gegenseitig ergänzen und erst in ihrer zusammengefaßten Einheit den Vorgang der Bekehrung vollständig charakterisieren. Es wird daher die Aufgabe der Dogmatik sein, ihn so zu fassen, daß beide zu ihrem Rechte kommen, wie denn auch die Heilserfahrung des Christen beide Seiten zumal in sich trägt. Indem er seine Bekehrung ganz als Gottes Werk erkennt, indem er sich von Gott bekehrt weiß, weiß er doch zugleich, daß er sich zu Gott bekehrt hat. Zur Lösung der hieraus erwachsenden Schwierigkeit dient die Erkenntnis von der Natur der Gnadenmittel. Das aber, worauf alles ankommt, ist die richtige Bestimmung des Anfangspunktes der Bekehrung. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß dies von vorn herein festgehalten werde. Denn wie M. Chemnitz, der überhaupt diesen locus vortrefflich behandelt hat, bemerkt: Conversio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Und offenbar beantwortet sich die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Wirksamkeit zu dem menschlichen Verhalten anders, wenn ich

mich an den Anfang stelle, wo der Uebergang vom Alten zum Neuen beginnt, als wenn ich den Vorgang da betrachte, wo er bereits in Gang gekommen ist. Von letzterem gilt es, was Chemnitz weiter sagt: Quando prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu voluntatis nostrae, voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a spir. s. adsentitur et fit *συνεργος* Dei (Bd. I, 444). Anders aber am Anfang; da fragt es sich, wie es denn zu diesem, wenn auch noch so geringen Mitwirken des menschlichen Faktors komme, ob es selbst erst durch göttliche Einwirkung hervorgerufen sei, oder ob es aus der eigenen Bewegung der natürlichen Kräfte stamme. So stellte sich der Konkordienformel die Frage gegenüber dem Melanchthon-Striegel'schen Synergismus (Vgl. Bd. I, S. 286 ff.), und so stellt sie sich auch uns gegenüber der Behauptung Julius Müllers, der „die Bedingtheit aller göttlichen Gnadenwirkungen im Innern des Menschen durch ein aufnehmendes Verhalten desselben" festgehalten wissen will, und dagegen das Bemühen neuerer lutherischer Theologen tadelt, „einen Punkt zu finden, wo die Gnade ein Moment des Heilsgutes oder eine Disposition zu dessen Annahme dem Menschen wirklich mitteilt, ohne daß diese Mitteilung durch eine empfangende, aneignende Funktion im Menschen bedingt wäre", d. h., — wie er hinzusetzt, — „einen Punkt, wo Gott den Menschen nicht als persönliches Wesen behandelt". Soll letzteres nicht etwas ganz Selbstverständliches aussagen, was weder von der Konkordienformel noch von irgend „einem neueren Lutheraner" geleugnet worden ist, so haben wir hier ganz die Melanchthonische facultas applicandi se ad gratiam, den Striegel'schen modus agendi. Und wird diese facultas zugestanden, dann lassen sich die beiden ersten der oben angeführten Schriftaussagen nicht mehr in ihrer Bestimmtheit festhalten: sie werden entweder aufgegeben, oder umgangen, oder abgeschwächt; und daß damit zugleich die auf jene Schriftaussage gegründete Lehre der Konkordienformel dahinfällt, liegt am Tage. Es kommt also gerade darauf an, einen Punkt zu finden, wo ein aufnehmendes Verhalten in dem Menschen erst gewirkt wird durch die göttliche Gnade. Ein aufnehmendes Verhalten in diesem Sinne fällt schon in das Gebiet der spiritualia. Hinwiederum aber kann es sich damit nicht so verhalten, daß dadurch der natürlich-persönlichen Thätigkeit des Menschen ein Zwang angethan und ihr das Heil aufgedrungen werde. Dies verstieße gegen die dritte der obigen Schriftaussagen, nach welcher die Bekehrung, obwohl von Gott gewirkt, doch eine selbsteigene Bewegung der menschlichen Persönlichkeit, des menschlichen Selbstbewußtseins und der menschlichen Selbstbestimmung ist.

Der Punkt, um den es sich fragt, muß also auf der Grenze zwischen

den beiden Gebieten des alten und des neuen Lebens liegen; er muß in ersteres fallen und den Uebergang aus ersterem in letzteres vermitteln, näher er muß dem natürlichen Menschen das aneignende Verhalten, welches J. Müller schon voraussetzt, ermöglichen, damit aber in ihm die Möglichkeit, sich selbst an das Heil hinzugeben oder es abzuweisen, bewirken. Zwischen dieser ersten, den Menschen erfassenden göttlichen Wirkung, und zwischen dem dadurch bewirkten Verhalten des Menschen wird aber kein zeitlicher Zwischenraum in der Mitte liegen können*), sondern das letztere wird das unmittelbare Resultat des ersteren sein. Nur so wird schon für den allerersten Anfangspunkt beides wahr bleiben, daß die Bekehrung als Ergreifung der Gnade oder, wie ich für unsern Fall lieber sage, als Hingebung an die Wirkung der Gnade ganz Gottes That ist, nicht zugleich aus der Mitwirkung des eigenen, blos kreatürlichen Thuns des Menschen hervorgegangen und doch auch dessen selbsteigene Bewegung.

Wie ich dieses Problem zu lösen suche, habe ich im §. dargelegt. Den Konsensus dafür bieten unsere DD. dar, die auf der Grundlage der Konkordienformel**) unsere Frage behandeln.

Zunächst macht M. Chemnitz Exam. Trid. I, 211 geltend, daß Gott den Menschen in der Bekehrung als ein persönliches Wesen behandle: aliter utitur faber instrumento inanimato, aliter vero spiritus s. operatur conversionem in mente, voluntate et corde. Facit enim, ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentiri u. s. w. Dann bestimmt Joh. Gerhard in der Confessio catholica sehr genau die Frage: 1) Non est quaestio, an possit homo verbum Dei audire vel non audire, legere vel non legere, in illis enim actionibus externis homini libertatem relictam esse concedimus. 2) Neque quaestio est, an homo in ecclesia educatus et ab ea informatus literalem quandam et historicam fidei cognitionem per vires liberi arbitrii sibi comparare possit, etiamsi non sit interius per Spiritum s. renovatus; id enim fieri posse concedimus. 3) Neque quaestio est, an in conversione locum habeant quaedam actiones mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens assentiatur et voluntas desideret; credimus enim, conversionem non fieri sine actionibus mentis et voluntatis. Illud vero in quaestione est, unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur; id quod unice

---

*) Was auch weder die Konkordienformel noch die DD. lehren: quamprimum statim.

**) Vgl. auch die sehr genaue Darlegung von Frank: Die Theologie der Konkordienformel, Bd. I, Kap. 2, de libero arbitrio.

per gratiam ipsis praestari, non autem per vires naturales adhuc reliquas, vel ex toto vel ex parte, praestari posse dicimus. — Vgl. dessen Loci IV c. 7. Calov X, 14 ff. Am sorgfältigsten aber behandelt den Gegenstand Quenstedt (III. c. 7 de conversione), der, anschließend an Chemnitz, eine Succession von Stufen in der Bekehrung setzt, und die erste derselben als die gratia incipiens sive praeveniens bezeichnet, th. 25. Von ihr sagt er: Praeveniens gratia hominem ad adaequata conversionis media ducit eidemque, adhuc spiritualiter mortuo, verbum, quod potentiam convertendi in se habet, offert et naturalem illam incapacitatem et inidoneitatem, quoad spiritualia omnibus communem, aufert, hac vero ablata remanet adhuc in homine naturalis et actualis repugnantia, spiritualibus prorsus contraria, quae ut inhibeatur et refraenetur, accedit gratia praeparans. Diese erste Gnadenwirkung, setzt Quenstedt hinzu, ist unentrinnbar, und erklärt dies dann näher so: Licet primum gratiae pulsum nemo possit effugere, potest tamen aliquis, postquam primos motus a gratia praeveniente excitatos sensit, illam gratiam malitiose excutere; oder (zu thes. 31) noch genauer: Motus primi a gratia praeveniente excitati sunt quidem inevitabiles, i. e. non potest homo irregenitus, verbum Dei audiens, impedire, ne oriatur in corde suo motus spiritualis, scil. cogitatio de peccato admisso, de vitandis flagitiis etc., non tamen irresistibiles sunt, potest enim illos motus, ne radices agant et in corde perdurent, impedire, eos suffocare, excutere etc. Vgl. S. 736: Non verum est: si primus motus gratiae praevenientis est inevitabilis, est etiam inevitabilis ejus eventus seu ipsa conversio et sic convertimur irresistibiliter. Nam licet homo non possit impedire, ne primus motus oriatur, habet tamen in ipso primo motu libertatem resistendi, habet etiam in secundo etc. So ist es, und nur mittelst dieser Bestimmung über den gradus primus wird die Dogmatik den obigen Aussagen der heiligen Schrift gerecht. Darauf folgen dann bei Quenstedt die vier weiteren gradus, deren Gesammtheit eine dialektische Bewegung bildet, dergestalt, daß auf jeder Stufe immer zuerst die göttliche Gnade eine Wirkung in den Menschen hervorbringt, welche die menschliche Mitthätigkeit steigert und die Vermittlung für eine noch tiefergehende Gnadenwirkung wird, bis sich endlich in der compunctio cordis und in dem actus credendi die conversio vollendet. Mann kann vielleicht diese Stufen für zu viele und die ganze Entwicklung für zu regelrecht halten, aber der Gedanke ist vollkommen wahr.

Wie eng dieser ganze Vorgang mit der pädagogischen Lebensführung zusammenhängt, lehrt am besten die Erfahrung. Es ist dies der Zug des Vaters zum Sohne (Joh. 6, 44), der wie durch das Leben der gesamten

Menschheit, so auch durch das jedes Einzelnen hindurchgeht. [Es geschicht, was die Schrift Luk. 24, 32. Apg. 2, 37. 16, 14 berichtet: Gott thut für sein Wort das Herz auf.] Gewiß liegen gerade hier noch geheimnißvolle Momente, die bei der Bekehrung mitwirkend sind und die größere oder geringere Willigkeit für das Heil mitbedingen, worauf schon Aeg. Hunnius de provid. et. act. praedest p. 238–243 hingewiesen hat. Vgl. Bd. I, §. 32. Nur darf man nicht übersehen, daß dies eine andersartige göttliche Thätigkeit ist, als die der gratia spiritus sancti adplicatrix; dann kommt man auch nicht in die Versuchung, mit J. Müller das Verhältniß zwischen heiligem Geist und Wort lockern zu wollen. Die Heilszueignung wirkt der Geist nur mittelst des Wortes.

[In demselben Sinne wie hier faßt auch Luthardt die Sache in der „Lehre vom freien Willen." S. 459 ff. Er legt gerade auf den zuletzt erwähnten Punkt alles Gewicht; denn die sittliche Natur des Menschen fordert, daß die Aneignung des Heils ein sittlich vermittelter Prozeß sei. Und wohl schafft darum die Gnade schlechthin neue Bewegungen, allein diese haben eine Anknüpfung sowohl an der sittlichen Natur des Menschen überhaupt als an der konkreten Stufe seiner sittlichen Entwickelung. So aber wird ihm auch eine entsprechende Selbstentscheidung möglich gemacht. Denn die Entscheidung liegt immer in der sittlichen That des Menschen, wie sie durch diese Einwirkungen möglich gemacht ist. Ebenso kombiniert Frank die Berufung mit der Setzung eines neuen Lebensanfangs im strengen Sinne. Den regenerirenden Kräften der Berufung gegenüber ist der Mensch zunächst nur passiv, sie erwecken ihn aber zur Aktivität u. Spontaneität (a. a. O. II, S. 317 f.). Für Dorner dagegen schließt die allgemeine Erlösungsfähiggkeit des natürlichen Menschen einen guten Rest in sich, und dadurch ist's möglich, daß bei allem Unterschied zwischen dem natürlichen und dem wiedergeborenen Menschen eine Kontinuität zwischen beiden stattfindet. Der Anfang der Erneuerung zwar ist das göttliche Wirken, aber dieses erregt die menschliche Thätigkeit und ruft sie neu hervor. (Glaubensl. II, S. 717 f.). Ähnlich Reiff (Glaubensl. II. S. 343 f.), der jedoch daneben S. 350. hinzufügt, damit das freie Wollen möglich sei, muß durch eine unwillkürliche Wirkung der Gnade die Kraft zum Wollen uns wiedergegeben und die Freiheit wiederhergestellt werden. Ueber die auch hierher gehörige, Bd. I, S. 306 berührte Streitfrage vgl. auch die beiden Schriften Dieckhoffs, der Missourische Prädestinatianismus und die Konkordienformel. Rostock 1885 und Zur Lehre von der Bekehrung und von der Prädestination. Ebenda 1886.]

Die Sakramente.

§. 69.

Das Sakrament der Taufe fällt mit dem Wort unter den gemeinsamen Begriff der Gnadenmittel zusammen und insofern gilt von ihm alles, was darüber §. 65 gesagt wurde. Die heilige Taufe ist gleich dem Worte eine menschlich vermittelte Selbstbethätigung des Herrn und teilt mit dem Worte den Zweck der Zueignung des Heils an die Erlösten; noch mehr, die Taufe ist selbst ganz und gar auf das Wort gegründet und in's Wort gefaßt, nicht nur ein für allemal durch ein Wort des Herrn gestiftet, sondern in ihrer Wirkung dergestalt an sein Wort geknüpft und von seinem Worte getragen, daß beide ein unzertrennliches Ganzes bilden. Wir dürfen es auch hier nie außer Acht lassen, daß es der Herr selber ist, der in seinem Worte und durch dasselbe sich wirksam erzeigt.

Der Unterschied aber besteht darin: einmal, daß die Taufe nicht wie das Wort Rede, Zeugnis, sondern Handlung, und zwar äußerlich sich vollziehende, symbolisch-exhibitive Handlung ist; eine Handlung, die den Herrn zum Subjekte hat und durch den Dienst seiner Gemeinde mittelst der Darreichung und Hinnahme eines dafür geordneten irdischen Elementes geschieht. Sie ist also göttlich-menschliche Thathandlung, und zwar Gemeindehandlung in einem noch strikteren Sinne als das Wort, weil sie, wenn auch von einzelnen verwaltet, doch immer nur im Namen und Auftrag der Gemeinde vollzogen werden kann, welcher sie von dem Herrn zum Vollzug übergeben ist (§. 65, S. 236). Entsprechend diesem ihrem Unterschiede vom Wort, erreicht dann die Taufe den Zweck der Heilszueignung, den sie mit dem Worte teilt, auf eine andere Weise, dadurch nämlich, daß sie den Menschen als solchen, abgesehen von der jeweiligen Stufe seiner persönlichen Entwickelung und individuellen Zuständlichkeit, in die Heilsgemeinschaft versetzt, während das Wort ihn an seiner selbstbewußten Persönlichkeit, und also immer erst in irgend einem Stadium seiner psychologischen Reife erfaßt. Deshalb wendet sich die Taufe zunächst an diejenige Seite des Menschen, auf welche das dafür geordnete natürliche Medium hindeutet, an die Naturseite des Menschen, an das, was ihn zum Gliede der menschlichen Gattung macht (§. 19). Vermöge dieser ihrer Eigenthümlichkeit beschließt sie ein heiliges Mysterium in sich, welches ihr Wesen und ihre Wirkung, wenn nicht verbirgt, doch verhüllt; sie ist ein Geheimniß für den

Glauben. Daher nennen wir sie Sakrament, und diesen Charakter teilt sie mit dem heil. Abendmahl.

Es sind drei Momente, welche in ihrer Zusammengehörigkeit das Wesen der Taufe konstituiren.

Das erste bildet das Wort, auf dem sie ruht und in das sie gefaßt ist, der bestimmte Befehl des Herrn, alle Völker durch das Wasserbad zu seinen Jüngern zu machen, und die Verheißung, die diesem Befehle gegeben ist, zu dessen Vollzug Er sich selbst durch seine Gegenwart und Wirksamkeit bekennt. Das andere ist das Wasser, welches in seiner natürlich-reinigenden und belebenden Wirkung der Taufe nicht nur zur symbolischen Darstellung und Besiegelung, sondern zum Mittel der göttlichen Gnadenwirkung dient. Das dritte ist die Beziehung der ganzen Handlung auf die im Wort bezeugte, durch Christum wiederhergestellte und in ihm beschlossene Gnadengemeinschaft des dreieinigen Gottes mit der erlösten Menschheit, in welche die Taufe versetzen will. — Diese drei Momente konstituiren ihr Wesen; aber nur insoferne sie in die Einheit der Handlung zusammengefaßt, der Institution des Herrn gemäß von seiner Gemeinde gehandhabt werden: also sofern wirklich auf Grund dieser Institution und zum Vollzug derselben in den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes mit Wasser getauft wird (forma bapt.), nur so, in diesem stiftungsmäßigen Vollzuge, ist das irdische Element Träger der übernatürlichen Gnadenmitteilung, der ganze Akt das Medium, durch welches der Herr selbst persönlich gegenwärtig mit uns handelt.

Hiermit ist auch schon Bedeutung und Wirkung dieses Sakramentes im allgemeinen ausgesprochen *).

Als kirchlich-menschliche Handlung angesehen ist die Taufhandlung zunächst thatsächliches Bekenntnis der Gemeinde zu der Institution und Gnadenverheißung des Herrn. Sie, die Gemeinde, bringt dem Herrn im Glaubensgehorsam ihre werdenden Glieder dar, damit Er sie in seine Gemeinschaft aufnehme und sie so zu ihren (wahren) Gliedern mache. Gleichsam auf den Armen ihres Glaubens, mit ihren Gebeten und Fürbitten trägt sie dieselben zu Ihm. Er aber bekennt sich hinwiederum zu diesem von ihm geordneten, in seinem Namen sich vollziehenden Akt der Gemeinde, er macht ihn

*) Wir abstrahiren hier und im Folgenden noch von dem Unterschiede zwischen Kindertaufe und Taufe der Erwachsenen.

zum Medium für seine heilszueignende Thätigkeit, und so gewährt die Taufe dem, der sie empfängt, eben das, was die Gemeinde für ihn bittet und begehrt: sie entnimmt den Einzelnen dem Bereiche der alten adamitischen, der Sünde, dem Tode und dem Teufel verfallenen Menschheit, und versetzt ihn in die Gemeinschaft des verklärten Gottmenschen, des Hauptes der Gemeinde; gliedlich, wesenhaft einverleibt die Taufe den Menschen dieser Gemeinschaft des Herrn — und zwar den ganzen Menschen nach Seele und Leib, die ganze Person desselben, wie sie die lebendige Einheit von Natur und Persönlichkeit ist. So wird die Taufe für den Täufling die Begründung eines neuen realen Verhältnisses zu Christo, und macht ihn damit zum Teilhaber der Heilsthaten und Heilsgüter, die in ihm, dem Mittler und Versöhner, für uns beschlossen sind. Diese Heilsthaten sind sein Tod und seine Auferstehung, dieses Heilsgut ist die Gnadengemeinschaft mit dem dreieinigen Gott — deren einzelne Momente: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Indem die Taufe den Menschen, oder vielmehr, indem Christus selbst durch die Taufe den Menschen sich aneignet, gibt er ihm die Gemeinschaft dieses seines Todes und seiner Auferstehung zu erfahren, zu erleben, und eignet ihm diese Heilsgüter zu. Hiernach bestimmen sich ihre Wirkungen näher also:

In Christi Tod ist die Sünde der Welt gerichtet und gesühnt; sein Blut hat versöhnende und reinigende Kraft (§. 57. 58). Als Einpflanzung in Christi Tod wirkt daher die Taufe Vergebung der Sünden, nicht blos einzelner, aktueller Sünden, sondern Vergebung der Sünde, mit welcher das ganze natürliche Wesen und Leben des Menschen kraft seines Zusammenhangs mit dem ersten Adam verunreinigt ist. Das Blut Jesu wäscht ihn von dieser Befleckung rein; nicht in dem Sinne, als wäre damit auch schon die Sündhaftigkeit als habitueller Zustand in ihm getilgt — auch der Getaufte lebt noch im Fleische; aber die Sünde wird ihm von Gott nicht mehr als verdammliche Schuld zugerechnet (manet actu, praeterit reatu), er wird ihrer entledigt, gerechtfertigt, und so Gegenstand der göttlichen Gnade. Weil ihm aber die Sünde als Schuld nicht mehr zugerechnet wird, so hält sie ihn auch nicht mehr unter ihrer Verhaftung fest. Das Band, das ihn mit unentrinnbarer Macht unter das Fleisch und unter den Tod knechtete, wird innerlich gelöst, es wird so weit durchschnitten, daß der Getaufte diesen unheilvollen Gewalten, in die das Naturleben des Menschen verflochten ist, nicht

mehr dienen muß, ob er wohl ihren Einflüssen noch fortwährend unterstellt bleibt. Insofern erfährt er seinem ganzen (geistleiblichen) Wesensbestande nach die Kraft des Todes Christi; eine Erfahrung, die an der durch das Wort auf dem Gebiete des Personlebens bewirkten, von der wir oben §. 68 S. 287 sagten, ihr Analogon hat. Dies ist die negative Wirkung unseres Sakraments: die sühnende, sündentilgende, reinigende.

In Christi Auferstehung ist der Tod überwunden und ein neues Leben gewonnen, zunächst für ihn selbst, den Auferstandenen, der durch sie in's pneumatische Leben, in das Leben des Geistes verklärt und zur freien Verfügung darüber gelangt ist; dann aber und eben damit für die ganze erlöste Menschheit (§. 60. S. 207 f). Als Einpflanzung in Christum teilt daher die Taufe dem Menschen dieses neue, gottmenschliche Leben mit; der Geist des verklärten Gottmenschen macht den Täufling zur Stätte seiner Wohnung und Wirksamkeit; insofern ist die Taufe die Wiedergeburt. Nicht in dem Sinne, als ob damit notwendig auch schon ein neues Bewußtsein in ihm geschaffen und seine ganze Willensrichtung umgewandelt wäre, — dies wirkt das Wort, welches sich mit seinem Zeugnis an das selbstbewußte Ich des Menschen wendet; aber es senkt sich der heilige Geist als der Geist Christi in die Tiefen seines Wesens ein. Das ist jenes geheimnisvolle Gebiet, welches noch unterhalb des lichten Bewußtseins liegt und in dem die geistleiblichen Lebenskräfte des Menschen ihren Quellort haben, und es ist das Gebiet, innerhalb dessen sich Gott selbst einen Ort für seine Einwirkung auch auf den natürlichen Menschen offen hält, das Gebiet, in dem das Gewissen liegt; also recht eigentlich die zentrale Stätte des menschlich-natürlichen Lebens, die zum Lebensverkehr mit Gott bestimmt ist (§. 19 S. 110), — in dieses verborgene Gebiet, auf dem das selbstbewußte, wollende Ich als auf seiner Naturbasis ruht, senkt sich in der Taufe der Geist Christi ein und setzt sich damit dem Menschen zum wirksamen Prinzip eines neuen geistlichen Lebens, welches die Kraft zur allmählichen Ueberwindung des Alten und zur Auswirkung der neuen Persönlichkeit in sich trägt. So ist die Taufe die Setzung eines neuen Lebensanfangs, die Schöpfung eines neuen Menschen. Dies ist ihre positive Wirkung, die lebenschaffende, heiligende, die sich zur negativen als die andere von ihr unzertrennliche Seite verhält.

An Christo, dem Auferstandenen, hat die erlöste Welt ihr zen-

trales Haupt, den persönlichen Anfang einer neuen Menschheit (§. 60 S. 209 §. 62 S. 223). Als Einverleibung in Christum ist daher die Taufe zugleich Aufnahme in den Organismus dieser neuen Menschheit, in die Gemeinde Christi: sie macht den Täufling zum Glied der (wahren) Kirche und gibt ihm Recht und Anteil an allen den Gütern, die der Herr derselben erworben und verheißen hat. Noch mitten in dem Leben dieser Welt und in dem Leibe des Todes setzt sie ihn in diese Erbschaft ein und verbürgt ihm damit den Besitz des himmlischen Erbteiles und die künftige Verklärung auch seines leiblichen Lebens durch denselben verklärten Menschensohn, dessen Geist sie ihm mitgeteilt hat. So ist sie das Angeld unserer dereinstigen geistleiblichen Vollendung, eine Weissagung auf die Zukunft, in der die erlöste Menschheit ihr Ziel erreichen wird.

Wir sehen, es ist das Eine, von Christo der Welt erworbene, Heil in der Totalität seiner Momente, welches die Taufe dem Einzelnen konferirt, so aber, daß sie ihn seinem ganzen Wesensbestande nach demselben einverleibt, und daß sie es ihm zumal — nicht successiv — aneignet. Wir können das Verhältnis, in das sie den Menschen versetzt, zusammenfassend am entsprechendsten als Gotteskindschaft bezeichnen, den neuen Anfang aber, den sie damit in den Menschen setzt, als einen zentralen Anfang, der ihm die ganze Kraft der Heilsgeschichte mitzuerleben, die ganze Fülle der Heilsgüter mitzubesitzen gibt, und zugleich den lebendigen Impuls zur weiteren Entwickelung und Ausgestaltung dieser göttlichen Mitgabe in sich trägt.

Es bedarf nun nicht erst der Bemerkung, daß mit dem Komplex dieser Heilswirkungen auch die Möglichkeit eines neuen Verhaltens gegeben ist — unser letzter Satz hat dies schon ausgesagt; aber das will noch besonders hervorgehoben sein, daß die Taufe diese Wirkungen nicht nur versinnbildet, diese Heilsmitteilung nicht nur symbolisirt oder besiegelt: sie vermittelt sie dem Täufling wirklich; und das wieder nicht so, als ob die gemeindliche Handlung des Wassertaufens nur das äußere, verbürgende Zeichen wäre für eine gleichzeitig nebenher gehende innerliche Geisteswirkung, vielmehr ist gerade die symbolische Handlung der Gemeinde das Medium für das exhibitive Thun des Herrn, der äußerliche Akt des Wassertaufens das Mittel für die gottmenschliche Gnadenwirkung. Mittelst des Wassers, sofern es dem Befehl des Herrn gemäß gebraucht wird, handelt er mit dem Täufling; mittelst des Wassers teilt er ihm

seinen Geist mit. Das aber, was beide, Wasser und Geist, gemeindliches und gottmenschliches Thun verknüpft und gegenseitig vermittelt*), ist das **Wort**, das Wort der Einsetzung, auf welches hin die Gemeinde die Taufe vollzieht und an welches der Herr selbst seine sakramentliche Gegenwart und Wirksamkeit gebunden hat. — Auf diesem organischen Verhältnis seiner Faktoren beruht die Gewißheit des Sakraments für den Glauben; denn nur wenn ich weiß, daß ich in dem Aeußeren das Innere, in der sichtbaren Handlung der Gemeinde den unsichtbaren Christus finde, kann ich mit Vertrauen hinzutreten und mich der sakramentlichen Gnaden zuversichtlich getrösten; außerdem fehlt mir die Handhabe dafür.

Von selbst ergibt sich aus dem bisherigen, wie wir gleich Anfangs bemerkten, daß die Taufe ein Mysterium ist, das über die sinnliche und selbst über die geistliche Erfahrung hinausliegt.

Die Aneignung ihrer Gnadengabe an das persönliche Selbstbewußtsein aber geschieht durch den von dem Wort (verbum praedicatum) gewirkten **Glauben**. Auf diesen Glauben ist es von vorn herein mit der Taufe abgesehen; von ihm hängt es ab, ob das Verhältnis, in das sie den Menschen als solchen versetzt, demselben zum **persönlichen und bleibenden Heilsbesitz** werde, ob die Sündenvergebung, die sie darbietet, ihm als Rechtfertigung zum Bewußtsein komme**), ob der heilige Same des göttlichen Lebens, den sie ihm einsenkt, sich triebkräftig entfalte. Erst im Glauben kommt es zu dem entsprechenden **persönlichen Verhalten** und damit auch zur Erfüllung der **Bundespflicht**, welche die Taufe auflegt. Es ist dies die Pflicht, im Glauben an den dreieinigen Gott zu beharren und das überkommene neue Leben im fortwährenden Kampf gegen das alte und in stetiger Selbsterneuerung zu bewähren, eine Pflicht, zu deren Leistung die Taufe selbst auch die Kraft vorweg verleiht. — Die **Heilswirkung** der Taufe ist also durch den **Glauben** bedingt. Zwar will dies nicht so verstanden sein, als ob dieser Glaube ein schon entwickelter sein müßte; es genügen auch die allerersten Anfänge desselben, wie es ja eben zu den Wirkungen der Taufe mitgehört, den keimenden Glauben zu fördern, den schwachen zu festigen und zu besiegeln; es ist nicht einmal schlechterdings not-

*) Der Ausdruck „mittelst" entspricht dem kirchlichen „in, mit und unter."

**) Deshalb handeln wir noch nicht hier, sondern erst §. 75 von der Rechtfertigung.

wendig, daß ihr der Glaube vorausgehe, er kann möglicher Weise*) erst aus ihr erwachsen: aber irgend ein aufnehmendes und aneignendes Verhalten, eine gottgewirkte Aufgeschlossenheit des innern Menschen für das Heil (ein geistliches Organ) darf nicht fehlen, wenn die Taufe ihre Segenswirkung ausüben soll. Denn nicht wer getauft wird, sondern wer da glaubet und getauft wird, wird selig.

Keineswegs aber, setzen wir hinzu, hängt die objektive Kraft und Wahrheit der Taufe von dem subjektiven Glauben ab. Das Verhältnis, in das sie den Empfänger setzt, behält seine objektive Realität auch da, wo der Glaube fehlt; nur daß es in diesem Falle ein einseitiges und insofern äußerliches bleibt, welches deshalb den Getauften auch noch nicht zum Kinde Gottes macht. Was ihm die Taufe gleichwohl und in jedem Fall gewährt, ist das Recht und die Macht der Kindschaft: das Recht, denn die Taufe hält ihm immerzu den Zugang zur Gnade offen; die Macht, denn der Geist Christi, den sie ihm als eine Mitgabe für's ganze Leben eingesenkt hat, bezeugt sich fortwährend, wenn schon zunächst strafend und richtend, in seinem Gewissen und macht es ihm dadurch möglich, sich jenes Verhältnis immer noch persönlich anzueignen. Gerade in diesem Rechte und in dieser durch die Immanenz des Geistes Christi bedingten Form der Gewissensbezeugung besteht das Prärogativ, welches auch der getaufte Ungläubige vor dem Nichtgetauften voraus hat, und gerade daran hält ihn die Gnade ihrerseits innerlich fest, selbst dann noch, wenn er seinerseits sich ihr entzieht. Geschieht dies von ihm in beharrlichem Unglauben, so verkehrt sich ihm ihr Segen schlüßlich zum Gericht.

Schriftbeweis. Die Taufe Johannis verhält sich zu der christlichen Taufe wie die Predigt des Täufers zu der des Herrn. Der Herr setzte die Predigt des Täufers fort, aber sie wurde in seinem Munde zum Zeugnis von dem in seiner Person erschienenen Heile, zum Selbstzeugnis Christi: so nimmt er auch die Taufe Johannis auf und setzt sie durch seine Jünger fort (Joh. 3, 22. 26. 4, 1. 2); aber die Taufe auf seinen Namen, die er selbst anordnet, reicht ihrer wesentlichen Bedeutung nach ebenso weit über die Taufe Johannis hinaus, als sein Wort über Johannis Wort.

Bekanntlich behaupten unsere älteren Theologen die wesentliche und

*) Bei Unmündigen.

völlige Identität der johanneischen Taufe mit der christlichen *). Allein darin gehen sie offenbar zu weit. Denn zwar war jene nicht blos eine sinnbildliche Handlung, sie gewährte Vergebung der Sünde unter der Bedingung der Sinnesänderung (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mark. 1, 4. Luk. 3, 3), [allein diese wurde den Bußfertigen des A. T. auch sonst zu teil.] Und den heiligen Geist, näher den Geist Christi, teilte sie nicht mit (Mtth. 3, 11. Luk. 3, 16), und konnte ihn auch nicht mitteilen (Joh. 7, 39.) (§. 63 S. 229); dazu war selbst die Sündenvergebung, die sie gewährte, mehr äußerlicher und vorbereitender Natur, analog der Wirkung der alttstl. Opfer. Sie machte den, der sie empfing, noch nicht zum Glied des Himmelreichs, sondern gab ihm nur eine Anwartschaft darauf und bereitete ihn für dasselbe vor. So war sie ein Vorbild auf die christliche Taufe, welche sie daher auch nicht zu ersetzen vermochte, den Jüngern des Herrn diente die Geistesausgießung am Pfingsten zum vollen Ersatz.

Die christliche Taufe hat Christus erst als der Auferstandene eingesetzt, (Mtth. 28, 18—20). Also im Begriff, die ihm übergebene Macht über Himmel und Erde in Besitz zu nehmen, heißt er sie, alle Völker zu seiner Jüngerschaft zu machen, nennt als das Mittel für dieses μαθητεύειν Taufen und Lehren, bestimmt zu Organen für beides diejenigen, die bereits seine Jünger geworden sind, und fügt die Verheißung hinzu: Er wolle beim Vollzug dieses seines Mandats sich selbst persönlich gegenwärtig wirksam erweisen. Für den ganzen gegenwärtigen Aeon soll beides gelten, sowohl sein Befehl als seine Verheißung. Schon hieraus ist ersichtlich, daß Lehre und Taufe, Taufe und Glaube auf's engste zusammengehören, und in dieser Zusammengehörigkeit sollen beide das Mittel für die heilszueignende Thätigkeit des Herrn sein. — Mit Recht bemerkt Höfling **), daß das μαθητεύειν hier nicht im Sinne einer blosen Lehrjüngerschaft, sondern in dem der Herstellung einer Heils- und Lebensgemeinschaft zwi=

---

*) Z. B. M. Chemnitz, Joh. Gerhard und Aeg. Hunnius: Articulus de sacramentis vet. et novi Test. 1590, eine Schrift, auf die wir uns im Folgd. vorzugsweise beziehen, weil sie alles, was sich bei den späteren DD. findet, vorweg präzis zusammenfaßt. Hier heißt es S. 116 „daß unsere, d. h. die neutestamentl. christliche Taufe durch den Auftrag Gottes an Johannes eingesetzt sei, daß zwischen dieser und der christlichen ein Unterschied vel substantiae vel fructus nicht bestehe; denn sie gewähre Sündenvergebung und den h. Geist. Das Wort Jesu Joh. 3, 5 soll sich zugleich auf die johanneische Taufe zurückbeziehen, das Wort des Täufers Mtth. 3, 11 aber soll den Sinn haben: Ego quidem plus praestare non possum, quam quod aquam ministro, virtutem autem internam ministerio meo adjungit Christus, qui per illum baptismum, a me dispensatum, operatur. — Das Richtige findet sich auch bei Zezschwitz, Katechetik I, 224.

**) In der grundgelehrten Schrift: Das Sakrament der Taufe I. §. 4.

schen dem Erlöser und den Erlösten zu nehmen sei. Das *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* will nicht (mit Meyer) durch „taufen in Beziehung auf" erklärt, auch nicht so verstanden sein, als ob es eine Verpflichtung aussage, welche die Taufe auflegt, sondern es heißt: in ein Verhältniß der Zugehörigkeit versetzen zu dem, worauf getauft wird *), also zu dem, was der dreifache Name besagt. Der Name ist das ausgesprochene Wesen der Sache, die Offenbarung des Wesens, wie schon Luther gesehen hat: „Man muß Gottes Name nicht so ein schlecht Ding sein lassen, sondern Gottes Name ist seine allmächtige Kraft; wo Gottes Wort und Name ist, da ist Er selbst." Hier nun ist es Gott als der Dreieinige, — und dieser Name wird hier nicht blos metaphysisch, sondern zugleich heilsgeschichtlich gemeint sein, d. h. es wird in dem Namen miteinbegriffen sein das Verhältnis des dreieinigen Gottes zur Menschheit, wie es durch Christum wiederhergestellt und in ihm für sie vorhanden ist — das Heilsverhältnis also, vermöge dessen Gott als Vater Jesu Christi auch unser Vater, der Sohn, als der menschgewordene, unser Bruder und Mittler, und der h. Geist, als der Geist Christi, das die Heilszueignung wirkende Prinzip ist: in diese Heilsgemeinschaft wird versetzt, wer auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft wird. Daß es so gemeint ist, erhellt, wie aus dem Komplex der von der Taufe handelnden Stellen, so schon daraus, daß dieselbe häufig auch ganz einfach als Taufe auf Christum bezeichnet wird (Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48); denn in Christo, und eben nur in ihm, hat jene dreifach-einheitliche Gnadengemeinschaft ihren Bestand. Daher ganz richtig Joh. Gerhard: Tota S. Trinitas in baptismo gratia sua praesens et ad salutem hominis efficax est **).

In dieser Einen Stelle ist implizite schon alles zusammengefaßt, was unser §. über Wesen und Wirkung der Taufe aussagt. Die übrigen Schriftstellen heben fast immer nur die eine oder die andere Seite ihrer Wirkungen hervor, so jedoch, daß die übrigen Seiten miteinbegriffen sind; denn die Heilswirkung der Taufe ist im Grunde nur Eine: Einpflanzung in die durch Christus verwirklichte Heilsgemeinschaft.

Darauf weist schon ihr Verhältnis zur Beschneidung hin. Die Be-

*) Vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 163. „Wenn gesagt wird: *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Apg. 2, 38, da ist der Name als die Grundlage der Handlung gedacht; wenn *ἐν τῷ ὀνόματι*, ist er als das Element, in dem sie beschlossen ist, gedacht Apg. 10, 48."

**) Loci T. IX, 133. Vgl. ebend. dessen Umschreibung der Tauformel 132: Ego testificor, quod per hoc sacramentum in foedus Dei recipiaris, quod Pater acceptat te in filium, quod Filius abluat te a peccatis sanguine suo et veste justitia te induat, quod Spiritus s. te regeneret ad vitam aeternam — ut hac ratione in posterum sis filius Dei Patris, frater Jesu Christi et habitaculum Spiritus s.

schneidung ist das Zeichen des zwischen Gott und dem Samen Abrahams geschlossenen Bundes, der Vollzug derselben für den Einzelnen die Aufnahme in dieses Bundesverhältnis. Die Taufe ist das erfüllende Gegenbild der Beschneidung (Kol. 2, 11), also auch sacramentum initiationis, aber in so viel höherer Weise, als der Neue Bund über dem Alten steht. Als sacram. init. ist sie zunächst der Akt der Aufnahme in die Gemeinde des Herrn, die christliche Kirche *). Das sagt die Schrift nicht ausdrücklich, es liegt aber in Mtth. 28, 19 und erhellt aus der ganzen apostolischen Praxis, vgl. Apst. 2, 38—41. Als Aufnahme in die Gemeinde des Herrn ist sie Aufnahme in die Gemeinschaft des Herrn, des Hauptes der Gemeinde, und eben dies hebt die Schrift überall, wo sie von der Taufe redet, als die Hauptsache hervor, während sie die Aufnahme in die Gemeinde als selbstverständlich voraussetzt; hinwiederum hat die Schrift überall da, wo sie von der Versetzung in die Gemeinschaft Christi redet, die Taufe mit im Auge, auch an solchen Stellen, wo sie dieselbe nicht ausdrücklich nennt.

Auf's signifikanteste drückt diesen Gedanken Gal. 3, 26 u. 27 aus. Der Apostel hat gesagt: *πάντες* (Juden und Heiden) *υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* In Christo sind sie alle Söhne Gottes durch den Glauben. Ebendies, daß sie es in Christo sind, beweist Paulus durch die Taufe: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Christum anziehen heißt nicht „in ein inniges Verhältnis zu ihm treten" — was zwar nicht falsch ist, aber die Eigentümlichkeit des Ausdrucks nicht zu seinem Rechte kommen läßt — sondern es heißt: ihr seid so in Christus mitbeschlossen, so in ihn eingekommen, daß sein Verhältnis zu Gott das eurige geworden ist. Wie das gemeint sei, zeigt der Zusammenhang; aus ihm erhellt, daß es sich hier nicht um ein subjektiv-ethisches Verhalten, auch nicht um die Wiedergeburt im Johanneischen Sinne handelt, sondern um ein objektives Verhältnis. Denn die Gotteskindschaft ist dem Apostel Paulus das Verhältnis, kraft dessen der Sünder, der Verhaftung unter das Gesetz und unter den Zorn entnommen, zum freien und gottwohlgefälligen Sohne wird, der den unmittelbaren Zugang zum Vater, zu dessen Herzen und zu dessen Gütern, und den Geist der Kindschaft in sich wohnend hat, Gal. 3, 23—25; 4, 4—7. Die Taufe in Christum und sie allein ist die Aufnahme in dieses Verhältnis. Wir haben hier also den Beweis für den zusammenfassenden Schlußsatz uns. §. — Darin ist dann die negative wie die positive Wirkung der Taufe, Sündenvergebung und neues Leben, mitbefaßt.

---

*) Die Frage: ob in die sichtbare oder unsichtbare Kirche? ist hier verwirrend; denn die eine Kirche hat die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit zu ihren beiden wesentlichen Seiten.

Gehen wir näher ein. Christus selbst bezeichnet die Taufe als Mittel zur Errettung Mark. 16, 16: ὁ — βαπτισθεὶς σωθήσεται, worin jedenfalls die Sündenvergebung beschlossen liegt; als Mittel der Wiedergeburt bezeichnet er sie Joh. 3, 5 *). Ebenso bezeichnet Petrus Apg. 2, 38 ihre Wirkung als Sündenvergebung und Mitteilung des h. Geistes, 1. Pet. 1, 2 als ἁγιασμός und ῥαντισμός; an Paulus ergeht die Weisung: βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου Apg. 22, 16, wogegen ihm nach Apg. 9, 17 f. Ananias im Auftrag des Herrn sagt: er solle sich taufen lassen, um mit dem h. Geiste erfüllt zu werden; — also überall dieselbe Doppelseitigkeit der Wirkung. Auch die St. 1 Kor. 6, 11, deren Beziehung auf die Taufe unverkennbar ist, gehört hieher: ἀλλὰ ἀπελούσασθε — ἀλλὰ ἡγιάσθητε.

Die negative Seite tritt besonders hervor Ephes. 5, 26. 27: „Christus hat geliebet die Gemeinde und hat sich selbst für sie dahingegeben, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν u. s. w." **). Hiernach ist also Christus das handelnde Subjekt in der Taufe, ihre Wirkung aber die Reinigung von Sünde, näher von der Sündenschuld, denn es handelt sich auch hier (v. 26) nicht um die subjektive Heiligung, sondern um die Sündenvergebung, wodurch Christus sich die Gemeinde aneignet; diese Reinigung von der Sündenschuld hat dann aber den weitern Zweck (ἵνα v. 27), die Gemeinde rein und fehllos darzustellen, sie als die Braut Christi in sittlicher Reinheit und Schönheit innerlich auszuwirken, damit er sie so geschmückt vorfinde am Tage seiner Parusie. Diese Herstellung der ethischen Vollkommenheit der Gemeinde ist demnach als ein successiver Akt zu denken, ihren Anfangspunkt aber hat sie an der Taufe, welche zunächst die objektive Reinigung von der Sünde schafft und damit zugleich zur fortwirkenden Kraft der nachfolgenden, subjektiven Reinigung wird.

Ist hierin die positive Seite ihrer Wirkung mit angedeutet, so hebt

---

*) Wozu sehr gut Meyer: „Wasser, sofern damit getauft wird, und Geist, sofern der Geist dem Getauften mitgeteilt wird, beides zusammen — jenes als causa medians, dieses als causa efficiens, bildet das ursächliche Element, aus dem die Geburt von oben hervorgeht."

**) Das Partiz. καθαρίσας ist die nähere Bestimmung des ἁγιάσῃ, modum exprimit, quo eam sanctificet Christus; mit λουτρὸν τοῦ ὑδ. ist zweifelsohne die Taufe gemeint; ἐν ῥήματι aber wird nicht auf καθαρ. zu beziehen, sondern Zusatz zu λουτ. τοῦ ὕδατος sein und den göttlichen Befehl oder das göttliche Verheißungswort bezeichnen, in welches die Taufe gefaßt ist (die Beziehung des καθαρ. auf ἐν ῥήματι scheint mir ebensowenig anzugehen, als die auf das noch entferntere ἁγιάσῃ). Der Absichtssatz ἵνα παραστήσῃ hängt von καθαρίσας ab und benennt den Endzweck, welchen die Reinigung durch die Taufe haben soll.

der Apostel dieselbe Tit. 3, 5. 6 besonders hervor, wenn er sagt: Gott habe uns gerettet διὰ (τοῦ) λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν u. s. w. Denn daß auch hier die Taufe gemeint sei, erhellt sowohl aus dem Ausdruck „Wasserbad", der den Leser an nichts anderes denken läßt denn an die Taufe, als aus der ganzen Tendenz der Stelle, vermöge deren es dem Apostel darum zu thun ist, lediglich das ohne all unser Zuthun uns widerfahrene Heil hervorzuheben. Die Wirkung der Taufe wird durch die beiden zusammengehörigen und einander erklärenden Worte λ. παλιγγ. κ. ἀνακ. π. ἁγ. als eine innerliche Umwandlung des Menschen bezeichnet. Denn nicht tritt mit dem letzteren ein neues, zweites Rettungsmittel zu dem ersteren hinzu *), sondern die Wiedergeburt (παλλιγ. aktiv: die Wiedergebärung), welche die Taufe ist, wird durch ἀνακαίνωσις näher bestimmt als Umsetzung in eine neue Beschaffenheit. Diese „Wiedergeburt" aber ist nicht identisch mit „Sinnesänderung", sie ist nicht nur eine Umwandlung unseres Wollens und Denkens, sondern es ist die Einpflanzung eines himmlischen Samens, eines wesentlich göttlichen Lebens in die Tiefe des menschlichen Wesens, — näher des Geistes Christi, an dem der ganze Vorgang seine Kausalität hat. Die Taufe ist mithin auch nach unserer Stelle wie nach Joh. 3, 5 das Medium, durch welches der heilige Geist (als der Geist Christi Joh. 7, 39) sich wirksam uns mitteilt und sich mitteilend die Wiedergeburt wirkt. Der Zweck dieser Geistesmitteilung ist nach v. 6 der, daß wir, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, hoffnungsweise zu Erben des ewigen Lebens würden. Die Rechtfertigung (aus dem Glauben) ist die gegenwärtige, der Besitz der ζωὴ αἰώνιος die zukünftige Frucht; denn letztere besitzt der Getaufte erst in der Form der Hoffnung. Schon hiemit sind sämtliche Aussagen unseres §. als schriftgemäß erwiesen.

Vervollständigt wird der Beweis durch Kol. 2, 11. 12. Röm. 6, 3 ff. Hebr. 10, 22. Das Verständnis dieser Stellen beruht auf deren Zusammenhang. Die erstere hat den Zweck, die Meinung der Kolossischen Irrlehrer zu widerlegen, als ob den Christen die gottgeordnete Reinigung abgienge, welche Israel an der Beschneidung besaß, und als ob sie deshalb erst einer Ergänzung dieses vermeintlichen Mangels bedürften. Dagegen sagt der Apostel: In Christo habt ihr die wahre Beschneidung, nämlich die Taufe, die περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ. Von dieser heißt es, sie sei nicht eine mit Händen vollzogene, also nicht ein äußerlich leiblicher Vorgang,

*) Anders Bengel: Duae res commemorantur: lavacrum regenerationis, quae baptismi in Christum periphrasis, et renovatio Spir. S. Dagegen Meyer, Wiesinger, Hofmann.

sondern bestehe ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Mit diesen rätselhaften Worten kann nicht ein sittliches Thun der Christen, sondern nur etwas, das an ihnen geschehen ist, gemeint sein, aber auch nicht ein Geschehnis an dem Leibe der Getauften als solchem (als Organismus); auf dem Begriff des Leibes kann überhaupt das Gewicht nicht liegen, weil ja der Christ noch im Leibe, und zwar im Leibe der Sünde und des Todes lebt; sondern der Sinn wird sein: die dem Leibe, sofern er durch das sündige Fleisch bestimmt ist, anhaftende Unreinheit, also die natürliche Unreinheit des leiblichen Lebens ist durch die Taufe dem Menschen ausgezogen — und so fordert es auch der Gegensatz zur alttestamentl. Beschneidung. Indem nun der Apostel fortfährt: „indem ihr auch in der Taufe mit ihm begraben wurdet und mit auferstanden seid," so lehrt er, daß die Taufe die reale Teilnahme an dem Tode und an der Auferstehung Christi vermittelt. Dies führt uns auf die ebenso wichtige als schwierige Stelle Röm. 6, 3, die jedoch keine vollständige Belehrung über Wesen und Wirkung der Taufe sein will, sondern nur eine Seite davon hervorhebt. Der Apostel weist hier nämlich an dem, was an den Christen in ihrer Taufe, in der Taufe auf Christum, ein für allemal geschehen ist, nach, wie ganz unvereinbar es damit wäre, wollten sie fortan in der Sünde beharren; vielmehr liege in ihr der mächtigste Impuls, in Christo zu leben; vgl. v. 11. Was ist nun in der Taufe an den Christen geschehen? Antwort: wir sind, indem in Christum, in seinen Tod getauft und damit sind wir mit Christo gestorben, begraben — und auferweckt; wir haben diese Momente der Geschichte Christi selbst gewissermaßen mit durchlebt; sein Tod ist der Tod unseres natürlich sündlichen Lebens, sein Begräbnis der völlige Untergang dieses Lebens (v. 4); wir sind mit der Aehnlichkeit seines Todes verwachsen (v. 5), unser alter Mensch ist mitgekreuzigt, damit der Leib der Sünde abgethan werde (v. 6). — Mit diesem ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ, fährt der Apostel fort v. 4, ist es nun aber darauf abgesehen, daß wir in einem neuen Leben wandeln. Er sagt nicht direkt, daß wir in der Taufe auch mit Christo auferstanden sind: er zieht v. 5 nur die Folgerung, daß letzteres, das Mitauferstehen, nicht fehlen werde, wo das Mitsterben eingetreten ist; allein dem liegt doch der Gedanke zu Grunde, daß die Taufe auch die Potenz der Auferstehung in uns setze, was sich anderwärts (Kol. 2, 12 vgl. 3, 1—3) direkt ausgesprochen findet, wie es denn ein Grundgedanke der Schrift ist, daß das Alte nur durch die Kraft des Neuen werden kann. Also: die Wirkung der Taufe ist Mitsterben und Mitauferstehen mit Christo — oder genauer nach dem unmittelbaren Zusammenhang: „Wir sind durch die Taufe in Christi Tod dem Lebenszusammenhang mit der Sünde entnommen, die Beziehung zwischen ihr und uns ist völlig durch-

geschnitten, so gänzlich abgethan, wie die Beziehung eines Gestorbenen und Begrabenen zu den Lebenden, und diese reale Todesgemeinschaft mit Christo enthält für uns wie die Möglichkeit so die Forderung ihm zu leben; dies der einfache und dennoch sehr schwierige Gedanke. Denn es fragt sich sofort, wie dies nun zu verstehen sei? ob von einem innern, ethischen Vorgang in unserem Personleben, oder ob von einer objektiven Teilnahme an dem Tode Christi? Im ersteren Fall würde der Vorgang in unsere subjektive Erfahrung fallen und die Form eines innerlichen und völligen Absterbens der sündigen Lust (in der Buße) haben; darauf scheint der Zusammenhang der Stelle zunächst hinzuweisen und in der That wird sie auch von den meisten Auslegern so gefaßt (Tholuck, Meyer, Philippi). Aber wie stimmt dazu unsere eigene und aller getauften Christen Erfahrung? Von ihr aus müssen wir sagen, daß zwar die Sünde nicht mehr das uns beherrschende Prinzip, der Lebenszusammenhang zwischen ihr und uns aber noch keineswegs völlig durchgeschnitten ist. Und nicht nur wir, der Apostel selbst fühlt diesen Zusammenhang auf das schmerzlichste und achtet es daher für seine und aller Christen kontinuirliche Lebensaufgabe, das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden zu kreuzigen, Röm. 6, 13. 16. c. 7, 3—24. Hiernach würde also der Sinn unserer Stelle darauf zu beschränken sein, daß wir durch die Taufe in Christi Tod der zwingenden Macht der Sünde, näher der Knechtschaft unter das angeborene, natürliche Verderben entnommen sind, worauf auch v. 6 und 14 hinweist; oder man würde sagen müssen, der Apostel schaue in der Taufe das konzentrirt und potentiell zusammen, was sich bei uns erst allmählig aus ihr entwickelt. Allein jenes scheint mir doch eine unstatthafte Abschwächung der scharfen Bestimmtheit des Textes, und letzteres paßt durchaus nicht in den Zusammenhang. Der Nerv der apostolischen Argumentation beruht ja gerade auf dem Satze: Wir sind mit Christo der Sünde gestorben v. 3; das ist eine hinter uns liegende, abgeschlossene Thatsache. — So sehe ich mich denn doch zu der andern Auffassung hingedrängt, wonach hier unter der Todesgemeinschaft mit Christo nicht das ethische Mitsterben, sondern ein jenseits unserer subjektiven Erfahrung liegender Vorgang, an dem wir aber durch unsere Taufe Anteil haben, gemeint sei, mithin der Tod Christi selbst nicht sowohl nach seiner die Sünde (in uns) überwindenden, als nach seiner die Sünde richtenden Wirkung, von welcher die reinigende und heiligende erst die Folge ist, in Betracht komme. Darin bestärkt mich schon das *ἵνα καταργηθῇ* v. 6, welches den Prozeß des ethischen Absterbens der Sünde zu dem vorangegangenen Gestorbensein in das Verhältnis der beabsichtigten Folge stellt; sodann v. 7, der einen allgemeinen Satz ausspricht (*ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*), welcher sich nach der herkömmlichen Erklärung schlechterdings nicht

in den Zusammenhang einfügen will*); ferner das λογίζεσθε v. 11 das offenbar auf eine Tatsache hinweist, die man in der Form des Glaubens, nicht der handgreiflichen Erfahrung besitzt; endlich und vor allem v. 10, der auf v. 3 zurücksieht und in Verbindung mit v. 11 die Erörterung abschließt. Denn wenn es hier heißt: „Christus ist gestorben τῇ ἁμαρτίᾳ ἐφάπαξ, also auch ihr: achtet euch für solche die, für die Sünde tot sind" — so will offenbar eine wirkliche Aehnlichkeit zwischen Christi und unserem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ ausgesagt sein. Aus dem, was es um das seinige ist, wird sich also auch ergeben, wie das unsrige gemeint sei. Von Christo ausgesagt, kann nun dieses ἀποθ. τῇ ἁμαρτ. unmöglich den Sinn haben: er sei der Sünde abgestorben, als ob diese vorher das ihn bestimmende Lebensprinzip gewesen wäre, dem er nun entnommen ist; denn abgesehen von der völligen Schriftwidrigkeit dieses Gedankens (2. Kor. 5, 21), müßte man dann im Folgenden erwarten: „die Sünde wird hinfort nicht über ihn herrschen", während der Apostel sagt: ὁ θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Kann es nun, von Christo ausgesagt, jenen Sinn nicht haben, so auch nicht in der Anwendung auf uns, weil sonst die Aehnlichkeit unseres Sterbens mit dem seinigen, auf die es hier ankommt, völlig verschwände. — Von Christo gebraucht kann dann das ἀποθν. τῇ ἁμ. vielmehr nur heißen: „der Beziehung auf die Sünde"; welche Beziehung aber gemeint sei, zeigt der Zusammenhang, näher der Gegensatz klar: es ist die Sünde in ihrem Verhältnis zum Tode, als der Grund des Todes, des Todesgerichtes (6, 23). Indem Christus τῇ ἁμαρτίᾳ starb, erlitt er das Todesgericht, welches um der Sünde willen uns treffen sollte; insofern ist sein Tod unser Tod, der Tod aller; die Taufe aber ist es, die uns in die reale Gemeinschaft dieses seines Todes, seines Sterbens und Begräbnisses versetzt v. 4. 5. 6. Sohin besteht die durch die Taufe vermittelte Todesgemeinschaft eben in dem Anteil an jenem objektiven Vorgang am Kreuz, in demselben Sinne wie es 2. Kor. 5, 15 heißt: „Wenn einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben"**). Es ist die spezielle Aneignung dessen, was hier im

*) Denn die Behauptung, δεδικαίωται sei = ἀπήλλακται, ist offenbar ein bloser Notbehelf und wider den paulin. Sprachgebrauch.

**) Das ἄρα οἱ ἀποθανόντες ἀπέθανον kann hier nicht den ethischen Vorgang unseres Mitsterbens mit Christo bezeichnen wollen, denn dieser ist erst die Absicht, die dadurch an uns erreicht werden soll, vgl. die folgenden Worte; es ist vielmehr eine in und mit Christi Tod geschehene Thatsache, wie Burger ganz richtig erklärt: „Was dieser eine gethan hat, das gilt vermöge seiner Gemeinschaft mit uns und der Haftung, die er für uns übernommen hat, uns allen. Alle haben sich als solche zu betrachten, denen sein Tod gehört, und haben in seinem Tode

allgemeinen gesagt ist, an die Person der Getauften. — Sehe ich hierin recht, so will also der Apostel mit unserem ganzen Abschnitt nicht zunächst sagen, daß der Lebenszusammenhang zwischen uns, den Getauften, und zwischen der Sünde ethischer Weise abgeschnitten sei, sondern daß die Sünde wie für Christus, so nun auch für uns, die Getauften, ihre todtbringende, unter den Tod verhaftende Macht völlig verloren habe*). Diese Thatsache sollen sie sich im Glauben vergegenwärtigen (*λογίζεσθαι ἑαυτοὺς νεκροὺς*). Und eben hierin liegt der Grund, warum die Sünde nicht mehr über sie herrschen kann und sie nicht mehr in ihr beharren können. Die Lösung von der Todesschuld und dem Todesgerichte hat die Lösung von der Macht der Sünde, das *μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 6. vgl. 14, zur notwendigen Folge.

Inwiefern dies durch die Taufe geschehen sei, sagt der Apostel nicht näher. Wir werden es aus dem innern Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Sündentilgung, zwischen Reinigung und Heiligung erklären dürfen. — Und da unsere Stelle zugleich auf die Auferstehung zum neuen Leben hindeutet, so können wir sagen, daß auch alle Momente der Taufwirkung, die unser §. nennt, implizite in sich beschließt, ob sie gleich nur eine Seite daran hervorhebt: sie bilden ein lebendiges, unteilbares Ganzes.

Aus dem Komplex der angef. Aussagen wird es zugleich klar, daß diese Wirkung dem ganzen Menschen, nicht etwa blos dem persönlichen Ich, gilt. Die Stellen Kol. 2 und Röm. 6 lassen darüber keinen Zweifel, denn sie sagen, und zwar erstere von einer Reinigung des leiblichen, letztere von einem Abthun des ganzen natürlichen Lebens des Menschen, ja Hebr. 10, 23 wird die Beziehung auf den Leib neben der auf den Geist ausdrücklich hervorgehoben. Denn hier heißt es: „gereinigt die Herzen vom bösen Gewissen (vom Schuldbewußtsein) und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser, lasset uns hinzugehen" u. s. w. — in dieser Zweiheit der Wirkungen besteht die Frucht der Taufe, mithin, wie es Delitzsch bezüglich der letzten Seite ausdrückt, „darin, daß sie unser *σῶμα* vermöge einer auf den Hintergrund (auf das Innerste) desselben geschehenden Gotteswirkung vor Gottes Augen und für unser ethisches Verhältnis zu Gott rein macht, indem sie dasselbe entsündigend und heiligend für die künftige Verklärung und

---

den wohlverdienten eigenen zu sehen; und ihr Fleisch zu erkennen als darin mitgerichtet und in seinem Tod begraben." Diese Stelle dient der unsrigen zur Erläuterung.

*) Sehr richtig, obwohl zu seiner ganzen Erklärung unserer Stelle nicht recht passend, sagt Tholuck: Auch hier ist nicht die Rede von einer sittlichen von dem Christen zu vollziehenden Aktion, sondern von einem objektiven *ἐν Χριστῷ* vollzogenen Gnadenakte, kraft dessen sie die Gemeinschaft des Sterbens Christi teilen.

auch diesseits schon zur Behausung des h. Geistes weihet. So ist also wie unser Personleben, auch unser Naturleben in einen Stand der Heiligkeit versetzt, in dem wir getrost vor Gott, den Allheiligen, treten können."

Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr einer Widerlegung der Ansicht, daß die Wassertaufe und die Geistestaufe auseinander fallen und erstere nur das äußere Symbol der letzteren sei, bedürfen; diesen folgenreichen Irrtum widerlegt jedes der beigebrachten Schriftzeugnisse, insb. Apg. 22, 16, Ephes. 5, 26, Tit. 3, 5. 6; denn da ist es überall die Handlung des Taufens, die Thatsache der Taufe, durch welche die innere Abwaschung und Reinigung, die Sündenvergebung und Wiedergeburt geschieht; 1. Pet. 3, 21 heißt es: „das Wasser rettet als Taufe"; nach Kol. 2, 11 geschieht in und mittelst der Taufe das Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christo. Andererseits ist es aber auch nicht die äußere Handlung für sich, sondern der Geist Christi, der durch sie diese Wirkung vollbringt (vgl. Joh. 3, 5 mit Tit. 3, 5. 6 und Eph. 5, 26), — sohin muß jene das Mittel für diese sein: die äußere Handlung das Medium, durch und mittelst dessen der heil. Geist wirkt; die Wassertaufe und die Geistestaufe also nicht zwei gesonderte Akte, sondern ein und derselbe Akt, nach seiner Außen- und Innenseite. Die Schrift weiß von einer Trennung beider nichts*). — Die sämmtlichen Aussagen unseres §. über das Wesen der Taufe haben also das Zeugniß der Schrift für sich.

Wie verhält es sich nun mit den subjektiven Bedingungen? In den besprochenen Stellen war davon nirgends ausdrücklich die Rede; keine derselben macht die Wirkung unseres Sakraments von der vorgänglichen Bekehrung abhängig, keine nennt den Glauben als Bedingung der Einpflanzung in Christum, der Sündenvergebung und Reinigung, welche die Taufe gewährt, vielmehr reden sie davon, als von einer Thatsache, die allen Getauften ohne Ausnahme ein für allemal widerfahren ist. Röm. 6, 3: Wisset ihr nicht, daß a l l e u. s. w. Galat. 3, 27: S o v i e l e e u e r getauft sind, die haben Christum angezogen; Ephes. 5, 26: die ganze Gemeinde, vgl. 1. Kor. 10, 1 ff. wo gleichfalls die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß a l l e n ausnahmslos das Gleiche in der Taufe zu Teil geworden sei. — Andrerseits sagen aber gerade diese angef. St. aus, was die an Christum G l ä u b i g e n an ihrer Taufe haben, setzen also doch Buße und Glaube, wenigstens in irgend einem Grade, bei den Lesern voraus. Diese Voraussetzung wird auch u. a. durch Kol. 2, 12 bestätigt, wo zwar nicht das Mitbegrabensein, aber doch das Mitauferwecktwerden an das Vorhandensein des Glaubens geknüpft erscheint, und durch 1. Pet. 3, 21, wenn anders (wie ich nicht zweifle), das *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεὸν* durch" das Begehren nach einem d. h. guten Gewissen nach Reinigung des Ge-

*) Vgl. die ausführliche Nachweisung bei Hofmann a. a. O. II, 2. 166 ff.

wissens durch Sündenvergebung" zu erklären ist, denn dieses Begehren trägt den Glauben, wenigstens als werdenden, in sich. Aber auch da, wo jene Voraussetzung nicht ausgesprochen ist, versteht sie sich von selbst. Denn wie schon Petrus Apg. 2, 38 die Ermahnung zur Sinnesänderung der Aufforderung zur Taufe vorangehen ließ; so tauften überhaupt die Apostel nur solche Erwachsene, die der Taufe begehrten, ein Begehren, das jedenfalls den Anfang der Bekehrung (wenn auch nicht mehr) einschließt; aus Apg. 2, 37 - 40; 8, 36. 37; 9, 18. 19; 16, v. 15. 32 u. 33 ist dies ganz klar. Der Fall, den unser §. setzt, eine Taufe völlig Ungläubiger — bildete, wenn er anders vorkam, unter den damaligen Verhältnissen eine solche vereinzelte Ausnahme, daß er bei den Aussagen der Apostel über die Taufe nicht wohl in Betracht kommen konnte. — Aus Mark. 16, 16 ersieht man, daß die Taufe ohne Glaube nicht rettet; ja wir dürfen noch weiter gehen und aus der Gesammtlehre der Schrift heraus sagen: daß wo kein aneignendes Verhalten, auch keine Reinigung, keine Erneuerung, überhaupt keine Aufnahme in die Gnadengemeinschaft Gottes stattfinde, vgl. mit Mark. 16, 16. Joh. 1, 12. (*ὅσοι ἔλαβον αὐτὸν — τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) 3, 16. 3, 36; 5, 24. 6, 40. Apg. 16, 30 — 32. Hierin liegt der Beweis für die betreffende Aussage unseres §. über das Verhältniß des Glaubens zur Taufe. — Sie bedarf jedoch, um im vollen Einklang mit den obigen Stellen zu stehen, einer zweifachen Limitation. Einmal nämlich wird man unterscheiden müssen zwischen dem Verhältnis, in welches die Taufe den Menschen als solchen versetzt, und zwischen den persönlichen Segenswirkungen derselben. Ersteres widerfährt allen, die sich ihr untergeben und macht sie zu Objekten des göttlichen Gnadenwillens und Gnadenwirkens, letztere treten nur bei denen ein, die sich (durch die Gnadenwirkung) zu einem aneignenden Verhalten bestimmen lassen (Vgl. das entsprechende Verhältnis §. 59. S. 109 f.) Das erstere wird von denjenigen Schriftaussagen gefordert, welche die Objektivität unseres Sakraments und die Allgemeinheit seiner Wirkung so stark betonen, durch letzteres kommt die Grundbedeutung des Glaubens zu ihrem Rechte. Sodann aber muß weiter unterschieden werden zwischen der Stufe des Glaubens, welche die Taufe als allgemeine Bedingung ihres Segens voraussetzt, und zwischen derjenigen, die sich erst auf ihr erbaut. Für die erstere genügt ein blos rezeptives Verhalten*), wie die ganze apostolische Praxis beweist (z. B. Apg. 2, 41; 10, 44. 48; 16, 14; 16, 32. 33); die letztere ist die des persönlichen, selbstbewußten, entwickelten Glaubens.

---

*) Welches bei Kindern die Taufe selbst auch wirkt. Ueber die Kindertaufe überhaupt s. u. §. 73.

Bezüglich der Erwachsenen lassen sich diese Distinktionen auch so bezeichnen: die Taufe setzt das Heilsverlangen voraus, sie begründet das Heilsverhältnis und wirkt, wofern der Getaufte zu dem entsprechenden Verhalten sich bestimmen läßt, die persönliche und bleibende Heilsgemeinschaft.

Der kirchliche Konsensus. Die VV. der alten Kirche betrachten die Taufe als die Aufnahme in die Gemeinschaft Christi und darum als das wirkungskräftige Medium, durch welches dem Subjekt der ganze Segen der objektiven Erlösung vollständig zu Teil wird. Ihre Wirkung bezeichnen sie einstimmig als eine zweifache: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *ἀναγέννησις*. Die Vergebung erstreckt sich auf alle vor der Taufe begangenen Sünden (prima remissio peccatorum, quae in initiis datur), und diese Vergebung „oder Reinigung“ hat nach Justin u. a. ihren Grund in dem Blute, in dem Tode Christi, mit dem die Taufe in Verbindung setzt. Ohne Taufe keine Vergebung: *οὐκ ἔστιν ἄφεσις ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν* (Origenes). Die Wiedergeburt geschieht durch Mitteilung des heil. Geistes und wirkt Erleuchtung, Kraft zur Heiligung, Erneuerung zum Bilde Gottes, wahres unvergängliches Leben und zwar nach Seele und Leib. Daher die Taufe bekanntlich oft von den VV. *φωτισμός, λουτρόν, φάρμακον ἀθανασίας* genannt wird. Weiteres s. Dogmengesch. I. 2. Aufl. S. 412 ff.

Uebrigens verlangen sämmtliche VV., als die notwendige Bedingung für den Segen der Taufe (Erwachsener) vorangehende Heilserkenntnis, Buße und Glaube. Die alte Kirche stimmt uns also vollständig bei; selbst Augustin, der doch über das Abendmahl ganz anders lehrt, sagt: aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae (das mystische Sinnbild) et spiritus s., operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae regenerat hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Ueber seine Anschauungen findet sich Näheres in der Dogmengesch. I. S. 603 ff. — Das Mittelalter hat das Dogma nicht gefördert, nach einzelnen Seiten hat es dasselbe sogar verderbt, nämlich durch die Einmischung der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato und durch die Abzweigung der Firmung von der Taufe. Vgl. Dogmengesch. II, S. 147.

Erst die Reformation faßte das Dogma wieder im Einklang mit der alten Kirche. Luther enwickelte es so, daß er von dem Glaubensprinzip aus einerseits und zunächst die Lehre vom opus operatum bekämpfte, andrerseits aber den Spiritualisten gegenüber auch die Objektivität der Taufe hervorhob, und beide Gesichtspunkte durch die Unterscheidung zwischen Wesen oder Kraft und Brauch der Taufe in das richtige Verhältnis zu setzen suchte. Wir geben auch hier seine Lehre, wie er sie in

der späteren Zeit entwickelt hat, unter Voraussetzung und Anknüpfung an an das oben zu §. 65 Dargelegte. Zum Wesen der Taufe gehören die drei Stücke: Wasser, Wort und Gottes Befehl oder Ordnung. Diese Bestimmung stellt Luther den Wiedertäufern entgegen, die nichts weiter zu sagen wissen, als „Wasser ist Wasser", und also „die Taufe zerreißen, zertrennen und schneiden die zwei besten Hauptstücke davon, Gottes Wort und Befehl, und lassen uns nichts, denn eine ledige Schale und Hülse." Ihnen hält er entgegen, daß die Taufe in Gottes Wort und Namen gefaßt ist. „Lieber," ruft er ihnen zu, „so klug und gelehrt wär ich auch wohl, ja ein jeglicher Bauer beim Pflug ohn' alle Kunst, wenn es gelten sollte, also aus eigenem Frevel zu trennen und von einander zu reißen, was zusammengehört und Ein Wesen ist." „Man muß nicht so gering Ding sein lassen, wo Gottes Name ist. Denn derselbige ist das Einige, was alle Dinge rein und heilig macht, dazu schafft und thut alle Dinge. Summa Gottes Name ist nichts anderes, denn die allmächtige göttliche Kraft, ewige Reinigkeit, Heiligkeit und Leben, und wo er aus göttlichem Befehl gebraucht wird, da kann er nicht ohne Frucht und Nutzen sein, sondern muß große, unaussprechliche Dinge wirken, und solcherlei machen, wie er selbst ist. Darum muß er auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen, wie wir hernach weiter werden sehen." Wo aber Gottes Name und Wort ist, da ist nach Luther (in Gemäßheit seiner realen Auffassung des Wortes §. 65) selbstverständlich auch der heilige Geist; denn das Wort bringt das, was es verheißt, auch mit sich. Er wird nicht müde diesen Gedanken immer wieder geltend zu machen; es liegt ihm alles daran. Vgl. mit S. 240 f. die Stelle Bd. 19 S. 126. „Wo du (das Wort) hast, darfst du nicht viel disputieren, noch weiter gaffen und suchen; denn du wirst Ihn doch außer demselben nimmermehr finden, ob du deine Lebtage suchest und dich zu Tode träumest und denkest; sondern hie mußt du ihn suchen, dahin er ihn selbst gesteckt hat durch das Wort, daß er die Taufe einsetzt in seinen eigenen Namen. Oder wie darfst du sagen, daß der Name der göttlichen Majestät anderes sei, denn eitel Geist? Sonderlich weil auch der Name oder Person des h. Geistes deutlich darin ausgedrückt wird. Darum muß er gewißlich da gegenwärtig sein, und weil er da ist, so muß auch das Wasser geistlich sein und er darin wirken, daß er dadurch den Geist gebe oder geistliche Menschen mache."

Eben dieser reale Begriff des Wortes ist es, der Luthers Lehre mit der Lehrweise uns. spätern DD. verbindet. Denn was diese im Unterschied vom Wort die materia coelestis der Taufe nennen, ist ihm in dem Worte schon mitenthalten: „Denn wo Gottes Wort und Name ist, da ist der h. Geist, und wo der h. Geist, auch der Vater und der Sohn."

Zur Veranschaulichung dieses Gedankens beruft sich Luther häufig auf die Taufe Jesu, welcher er gewissermaßen eine stellvertretende Bedeutung beilegt. Da zeigt er zuvörderst die evangelische Gnade, die Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes, die aus ihr wie mit aufgedecktem Angesichte hervorleuchtet — „alles darum, daß wir lernen, was er durch die Taufe will und was wir darinnen erfahren.“ „Denn“, fährt er fort, „wie dies herrliche Gepränge der göttlichen Majestät allda einmal sichtbarlich geschehen ist, also geschieht es noch immerdar geistlich und unsichtbarlich bei jeglichem, der in Christum getauft wird“ (vgl. Bd. 19, 133 f.).

Erhellt schon hieraus zur Genüge, in welche enge Verbindung Luther die ganze Taufhandlung mit der heil. Dreieinigkeit setzt, so sieht man aus andern Stellen noch deutlicher, daß er eine (sakramentliche) Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen für den Akt der Taufe lehrt. Auch da ist es wieder völlig dasselbe, ob er das Wasser vom Worte oder von dem h. Geiste geheiligt und durchdrungen sein läßt. Vgl. d. groß. Katech., wo mit den Ausdrücken Wort, Kraft und Macht gewechselt wird ferner Bd. 19, S. 124 f., wo es heißt: „Gott der Vater, Sohn und h. Geist heilige dieß Wasser, daß es wohl ein durchgottet Wasser heißen kann“, und dann das Bild vom durchglühten Eisen, oder von einem Trank, der mit köstlicher Würze so ganz durchdrungen ist, daß darin kein Wasser zu schmecken ist: „ein solch Wasser, das durch die göttliche Majestät gesegnet, geheiligt und ganz durchgottet ist“. Dabei hütet sich jedoch Luther auf der einen Seite auf's sorgfältigste vor dem Irrthum, als ob der Naturkraft des Wassers eine geistliche Heilkraft beiwohne, — das Wasser bleibt auch in der Taufhandlung immer nur das kreatürliche Medium für die himmlische Mitteilung (die beiden Katechismen) — während er auf der andern jeden Gedanken an eine Trennung beider bezüglich der Wirkung abweist. Seine Meinung ist ja nicht, wie man ihn oft mißdeutet, als ob in der Taufe das Wasser nur das begleitende Zeichen wäre, es ist das Vehikel: „das Mittel, darin Gott uns solchen Schatz darreicht, damit wir ihn ergreifen können“; externas res nobis proponit, in quibus tantarum rerum thesaurum accipere queamus. Luther will das Wasser so wenig vom Wort Gottes gesondert wissen, als dieses von jenem: „Thust du das Wort vom Wasser, so hast du keine Taufe, thust du das Wasser vom Wort, so hast du auch keine Taufe; wenn aber Wort und Wasser beisammen bleiben, hast du solch' ein Wasser, da der heilige Geist dabei sein und durch dasselbe dich zum Reiche Gottes wiedergebären will“ (2, 355); ebendeshalb nennt er die Taufe „ein göttlich, himmlisch, heilig, selig Wasser und ein Bad der Wiedergeburt im h Geist“; „das Wort mit dem Wasser macht das Wesen der Taufe“: alles ganz entsprechend seiner oben §. 65 dargestellten

Sakramentslehre*) (2, 355). Solche Stellen zerstören ein ganzes Nest von Mißverständnissen über Luthers Lehre von der Taufe und zeigen, wie weit sie sich von der Ansicht nicht blos Zwingli's, sondern auch der kirchlich-reformierten unterscheidet.

Nach Zwingli's ursprünglicher Lehre ist die Taufe nichts weiter als ein symbolum, quod simus vitam ad regulam Christi formaturi, ein Zeichen, daß man sich zu der durch das Wasser versinnbildlichten Reinigung verpflichtet (Op. III, 232 — „ein Pflichtzeichen"); nach seiner spätern Ansicht, ist sie ein Akt der Kirche an dem einzelnen, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Aber auch so gefaßt bleibt sie immer nur ein „Zeichen", nicht ein wirksames Gnadenmittel**). Und mehr als dies wird sie auch in der späteren reformierten Doktrin nicht. Zwar geht diese darin über Zwingli hinaus, daß sie die Taufe als „Zeichen und Versicherung (Unterpfand) der Sündenvergebung und Wiedergeburt" betrachtet. Aber einmal vermittelt sich die Wiedergeburt nicht durch den Akt des Taufens, nicht durch das irdische Element, nicht durch die kirchliche Handlung des Wassertaufens — diese bleibt immer nur ein Symbol —, sondern sie geschieht innerlich durch den h. Geist (intus regeneramur per spiritum s., foris accipimus obsignationem in aqua). Sodann ist diese innerliche Geisteswirkung gar nicht notwendig an den Taufakt geknüpft: „Das Zeichen und Unterpfand der Sündenvergebung und Bekehrung kann sowohl vor als mit und nach diesen innern Vorgängen erteilt werden." Bei den bereits Gläubiggewordnen fällt beides gleichzeitig zusammen; nos quidem fatemur, spiritum s. ordinarie efficere per baptismum ea quae in baptismo obsignantur, — sed negamus, actionem sp. s. semper alligari ad actum baptismi (Heidegger)***); aber für die Ungläubigen, näher für die Nichterwählten, bleibt die Taufe ein leeres signum. Ein Gnadenmittel im lutherischen Sinn ist also hier die Taufe nicht.

In den obigen Anführungen ist nun auch schon teilweise das mitenthalten, was Luther von der Taufe „Kraft oder Nutzen" lehrt. Er gründet diese ihre Segenswirkung auf Mk. 16, 16, und alles was er darüber sagt, faßt sich immer wieder in das Wort des kleinen Katechismus zusammen: „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben", u. s. w.

---

*) Luther faßt das altkirchliche: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum in einem weit tieferen Sinne als Augustin.

**) Vgl. Siegwart, Ulrich Zwingli, S. 198.

***) S. Alex. Schweizer, die Glaubenslehre der reform. Kirche, Bd. II, S. 606 ff.

Da diese Vergebung und Reinigung*) ihren Erwerbungsgrund in dem Tode Christi hat, so liebt es Luther, sich auch so auszudrücken, daß Christus die Kraft seines Blutes in die Taufe lege, oder daß wir in der Taufe mit Christi Blut besprengt, gewaschen, gebadet werden (19, 135 f. 20. I, S. 499). An anderen Orten hebt er die Wiedergeburt, „die Geburt zu einem geistlichen Leben", hervor, deren Mittelpunkt ihm jedoch immer die Vergebung der Sünden und das Bewußtsein derselben bildet. Denn „daß der Mensch ein neues Herz und einen neuen Sinn empfängt, daß er ein ganz neuer Mensch wird, geschieht eben dadurch, daß er der Sünde und des Todes ledig wird, Vergebung, Gerechtigkeit und Leben empfängt" 5, 252. Und damit wir diese Gnaden Gottes durch den Glauben empfinden, „will der heil. Geist mit seinem Feuer uns erleuchten und entzünden." — Nicht selten aber faßt Luther alles zusammen in der Formel: „daß die ganze Herrlichkeit und Seligkeit der Gotteskindschaft, die in Christo der Welt erschienen ist, sich uns ganz und gar in der Taufe gibt". Einmal aber, in der bekannten Stelle des groß. Katech. bezieht er ihre Wirkung auch mit auf den Leib: „Bin ich getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben beide an Seele und Leib. Denn darum geschieht solches beides in der Taufe, daß der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann denn das Wasser, und dazu das Wort gesprochen wird, daß die Seele auch könne fassen (ut haec anima capiat). Weil nun beide, Wasser und Wort, Eine Taufe ist so muß auch beide, Leib und Seel, selig werden und ewig leben; die Seele durch's Wort, daran sie glaubt, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreift, wie er's ergreifen kann. Darum haben wir für Leib und Seel kein größer Kleinod! denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, kein Werk auf Erden erlangen kann." Doch verfolgt Luther diese Andeutung nicht weiter. — Wir sehen, es ist derselbe Komplex der Wirkungen, wie der im §. aufgestellte, wenn auch die Bezeichnung etwas anders ist. Und auch darin stimmt uns Luther bei, daß diese Gesammtwirkung, obwohl sie in der Taufe sich konzentrit, doch nicht auf den Akt derselben beschränkt bleibt, sondern von da aus durch das ganze Christenleben hindurch nach- und fortwirkt: „Es hebt wohl an in der Taufe, währet aber auch bis in den Tod, ja bis in den jüngsten Tag, da wird allererst vollbracht, was die Taufhebung bedeutet", Gr. Katech.**).

---

*) Hinsichtlich der Kindertaufe modifiziert sich diese Aussage näher dahin, daß nur erst die Schuld der Erbsünde getilgt, zugleich aber die fortwirkende Kraft zur Ueberwindung derselben erteilt wird; vgl. §. 73.

**) Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie, 1863, Bd. I, 348. 350.

Ihre Kraft und Wahrheit, so lehrt Luther weiter, ruht nun aber lediglich in ihr selbst. „Was die Taufe beides mit ihrem Wesen und Kraft ist, das ist ganz und gar Gottes Wort, dazu wir nichts überall thun noch vermögen.“ — Unser Glaube macht und verursacht das nicht; „auf ihn hat sie Gott nicht gegründet und sollen auch wir sie nicht gründen.“ „Nicht soll und will ich die Taufe auf meinen Glauben gründen und bauen.“ Insofern sagt Luther, „soll man Glaube und Taufe scheiden, so weit als Himmel und Erde.“ — Aber ob sie ihre Kraft und ihren Segen an dem einzelnen wirklich erweise oder nicht, das hängt auch nach ihm ganz von dem Glauben ab. Denn das ist die allgemeine Ordnung des Heils. „Ohne Glauben ist es nichts nütze, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überschwänglicher Schatz ist“; aber im Glauben schließt sich das Herz für ihren objektiv sich darbietenden Segen auf. Ja gerade im Glauben, und nur in der Form des Glaubens, besitzen wir ihre seligen Wirkungen, die sich dem sinnlichen und selbst dem geistigen Auge verbergen Bd. 2, S. 223: „Es bleibt aber solches Kennen (des guten Hirten) verborgen, auf daß der Glaube Raum habe; sonst wo wir so bald aus der Taufe rein und unsterblich gingen, so bedürften wir weder des Worts noch Glaubens. Weil aber das Wort noch bleibet, so muß es geglaubt und nicht gar erfahren sein bis an jenen Tag, da wir's nicht mehr glauben, sondern im Werk sehen und erfahren werden. Also ist gar kein Zweifel, wenn ein Mensch getauft wird, so wird er in der Taufe vor Gott so schön und hell, als die liebe Sonne, daß keine Sünde mehr dableibt, sondern eitel und ewige Gerechtigkeit.“ . . . „Mit den Augen sieht man blos das alte Leben; aber über dasselbe alte und sündliche Leben hat Gott ein ewiges Leben gemacht, darin wir bereits, dem Wort und Glauben nach zu rechnen, leben, ob wir's gleich nicht sehen noch fühlen.“ — Der Unglaube hingegen bringt sich selbst um den Nutzen der Taufe; „denn da ist das Herz zugeschlossen, daß der Taufe Kraft nicht kann darein gehen und in ihm wirken; denn es begehret und will derselben nicht“ 19, 154. Dieser verschiedene Erfolg entzieht jedoch ihrer objektiven Kraft und Wahrheit nichts (vgl. §. 65 S. 243). Von da aus erklärt sich Luther energisch gegen das katholische ex opere operato: „Daß sie gelehrt haben, die Sakramente haben solche Kraft, daß, ob du schon keinen Glauben habest und das Sakrament empfähest, so kriegst du doch die Gnade und der Sünden Vergebung ohne allen Glauben, — dagegen setze ich mit Augustin: Non sacramentum justificat, sed fides sacramenti.“

Dennoch, und obgleich er wiederholt ausspricht: „glaubest du nicht, so empfängst du es dir selbst zur Verdammnis“, kann doch Luthers Meinung nicht sein, daß die Taufe dem, der sie ohne Glauben empfängt,

schlechterdings keinen Segen gewähre; denn solch eine ausschließliche Bedingtheit ihrer Wirkung durch den (subjektiven) Glauben höbe die von ihm so stark betonte Objektivität wieder auf. Allein von diesem Selbstwiderspruch ist Luther so weit entfernt, daß er vielmehr häufig zeigt, was auch der Ungläubige an seiner Taufe hat: „Durch die Taufe, wenn wir sie einmal empfangen, sind wir gefaßt und genommen in die Zahl derer, die da selig werden, und Gott mit uns einen ewigen Bund der Gnaden machet. Daß wir je darnach wieder fallen und straucheln, damit wird die liebe Taufe nicht vergeblich, sondern gleichwie die Gnade ewiglich bleibet und regieret (Ps, 117, 2), also bleibet auch die Taufe immerdar, und kannst du so weit und tief nicht gefallen sein, daß du nicht könntest und solltest dich wieder daran halten, und er darf dir darum keine neue Taufe machen, ob du gleich nicht geglaubt hast" 19, 160. Ebenso im Gr. Katechismus. Dem liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß das objektive Gnadenverhältnis, welches die Taufe stiftet, nicht durch das vorangehende Verhalten des Menschen bedingt sei, vielmehr dieses selbst erst ermögliche, und erst, wenn er sich seinerseits demselben völlig entzogen hat, ihm zum Gerichte wird. — Die Darstellung unseres §. verhält sich also zu Luther so, daß sie alle Grundgedanken desselben in sich aufnimmt, aber ihnen in einem Punkte, nämlich in der Beziehung der Taufe auf die Natur des Menschen, einen bestimmteren Ausdruck gibt. Was wir meinen, hat übrigens Luther selbst in seiner Lehre von der Kindertaufe (vgl. §. 72).

Was unsere kirchlichen Bekenntnisse über die Taufe geben, ist nichts anders als die kurzgefaßte Summe dieser Lehre Luthers; s. die Katechismen, womit auch die beiden Art. der Augustana II und IX zusammengenommen, ganz übereinstimmen; vgl. Apologie Art. IV und Conc. form. S. Decl. II, 67: Cum omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint et re vera sint renati: habent illi (die getauften Kinder) liberatum arbitrium, h. e. rursus liberati sunt, Joh. 8, 36.

Auch die älteren Dogmatiker gehen nicht darüber hinaus.

Ausgehend von demselben Begriff des Sakraments wie ihn Luther aufgestellt hatte, war Melanchthon zu einer der reformirten sich annähernden Fassung der Taufe gelangt. Die äußerliche Handlung ist ihm ein Zeichen, näher ein Siegel der mit ihr verknüpften Gnadenverheißung. Sie soll dem Täufling die unterpfändliche Versicherung geben, daß ihm diese Verheißung, die Verheißung der neutestamentlichen Gnade (gratia evangelica), wirklich und speziell gelte. Loc. th. XIII, 854 (C. R. XXI): Principalis significatio et finis baptismi discitur ex promissione: *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ideo enim baptismus proprie sacramentum dicitur, quia huic promissioni additus est, ut testetur, promissionem gratiae vere ad hunc per-

tinere, qui baptizatur. — Hanc (gratiam) etiam ritus pingit, quia ablutio significat, ablui peccata propter Christum et nobis applicari beneficium passionis Christi*). Die Bedingung für den Empfang dieser Versieglung ist daher bei Erwachsenen der Glaube; ihr bleibender Segen: die tröstliche Gewißheit des durch das ganze Leben hindurch reichenden Fortbestandes der einmal überkommenen Heilsgnade (854); die Verpflichtung, die sie auflegt: den in der Taufe mit Gott geschlossenen Bund treu zu bewahren. Ut autem verba nobis proponunt promissionem et consolationem, ita vicissim postulant fidem et hanc obligationem, ut hunc verum Deum, Patrem D. n. J. Christi et Filium ejus et Spiritum s. agnoscamus — et invocemus, 1. Pet. 3, 21. C. R. a. a. O. Diese Lehrweise setzte sich in der Melanchthonischen Schule fort.

Man konnte auch in sie noch die tiefere Fassung Luthers hineinlegen. Nachdem jedoch letztere wie in den Katechismen so überhaupt in der Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, entstand für die lutherische Theologie das Bedürfnis einer entsprechendern Darstellung. Schon Selnecker**), Chemnitz und Heerbrand machen damit den Anfang; Hafenreffer, Aegid. Hunnius und L. Hutter führen sie aus. Diese Darstellung hängt zusammen mit der Fortbildung des Sakramentsbegriffs, die man gleichzeitig angestrebt hatte und vermöge deren man jetzt zwischen res terrestris und coelestis unterschied (vgl. §. 71). Im Anschluß daran weisen uns. DD. auf der einen Seite die Meinung der Reformirten ab, als ob die Taufe blos eine äußere Versinnbildung und Bezeugung dafür wäre, daß die Gnade vor oder nach oder gleichzeitig innerlich im Menschen wirke; auf der andern die Luthern fälschlich imputirte Ansicht, als ob das Wasser als solches, als irdisches Element, das wirkende Prinzip dabei wäre, — sondern Gott, sagen sie, der Dreieinige, der Vater, der Sohn, näher der Gottmensch und der h. Geist ist die causa efficiens principalis der Taufe, der minister ecclesiae die causa instrumentalis und zwar handelt da Gott mit dem Täufling in cum et per aquam baptismi. So ist die Taufe ein medium efficax ad regenerationem, remissionem peccatorum, renovationem et salutem; — divinum et salutare medium atque organum, per quod tota ss. Trinitas efficaciter ad salutem hominis operatur. (Chemnitz Loci III, Gerhard IX). — Die materia terrestris ist aqua naturalis. Die materia coelestis wird

*) Daher die Definition im Exam. ord.: Baptismus est instituta a Filio Dei mersio in aquam cum pronuntiatione verborum: Ego te baptizo in nom. P. et F. et Sp. s., testificans, quia hoc tetimonium divinitus institutum est, eum qui cum hac pronuntiatione mergitur, reconciliari Deo propter Christum et sanctificari Spiritu s. ad vitam aeternam.

**) Die betreffende Stelle bei Heppe, Dogmatik III, 118.

zunächst verschieden bezeichnet; die einen nennen das Wort der Einsetzung, andere den h. Geist, andere, wie Hutter, das Blut Christi (1 Joh. 5, 6), andere beides zusammen, wofür sich auch Hutter hernach entscheidet (Loci comm. 636); bald aber einigte man sich ziemlich allgemein in der Formel: materia coelestis baptismi est tota s. Trinitas, peculiariter et terminative Spiritus s., womit man der Sache nach sich ganz an Luther anschloß; denn Wort oder Name und res fällt ja hier in eins zusammen, wie Gerhard bemerkt: Cum nomen Dei nihil aliud sit, quam ipse Deus et vere nomen Pat. Fil. et Sp. s. juxta Christi institutionem cum aqua baptismi conjungatur, inde consequitur, totam ss. Trinitatem in baptismo gratia sua praesentem et per aquam baptismi ad salutem efficacem esse. Ergo pars baptismi altera est nomen totius venerandae Trinitatis, P. F. et Sp. s., hoc est ipsa infinita majestas, sanctitas, bonitas et gratia totius s. Trinit., quae cum omni virtute sua et beneficiis gratiae per aquam verbo unitam et sanctificatam efficax est (IX, 133). —

Schon hiermit ist es ausgesprochen und wird auch besonders hervorgehoben, daß im Akt der Taufe eine eigenthümliche Verbindung der res coel. mit der res terr. stattfindet; sie heißt unio sacramentalis und will als eine reale, jedoch geheimnisvolle Durchdringung des Wassers vom h. Geiste gedacht sein.

Die Wirkungen der Taufe werden in folgender Weise bestimmt z. B. von Hutter 658: Effectus baptismi proprius est: 1) ablutio sive mundatio a peccatis (sc. ratione reatus), 2) imputatio justitiae Christi, 3) regeneratio sive renovatio in Spiritu s., 4) adoptio in filios Dei. Auch alle sonstigen Aussagen, obwohl formell verschieden, stimmen im Wesen zusammen. Einfach bestimmen die Wirkungen Quenstedt und Hollaz: fidei et gratiae evangelicae oblatio, collatio et obsignatio; diese, die früher an der Spitze stand, nimmt jetzt die letzte Stelle ein; sie soll die Wirkung der Taufe an den erwachsenen Gläubigen bezeichnen, während die collatio auf die Kinder ihre volle Anwendung findet, die oblatio aber die an alle unterschiedslos ergehende Wirkung aussagt.

Aber eben damit sind wir an den Punkt gekommen, an dem sich die ganze Darstellung erproben muß.

Auf die Kindertaufe findet sie allerdings unter Voraussetzung des Kinderglaubens, ihre volle Anwendung (wovon später). Schon schwieriger wird die Frage: wie es sich mit den (erwachsenen) Ungläubigen oder Heuchlern verhalte? Darauf lautet die Antwort zunächst wie bei Luther, man müsse unterscheiden zwischen der Substanz und Heilswirkung der Taufe; das Wesen der Taufe bleibt für jeden, der sich ihr untergibt, dasselbe, hingegen der fructus salutaris tritt nur unter der Bedingung des Glaubens ein: sine fide baptismus nihil prodest. Increduli actuali

impoenitentia et obstinationis obice se ipsos defraudant salutari bapt. efficacia; — actu werden ihnen die Heilsgüter nicht zu Teil. Und dies geschehe contra voluntatem et ordinationem Dei durch ihre Schuld. Indessen ganz ohne Heilswirkung bleibe auch für sie die Taufe nicht. Das Bundesverhältnis, in das der Mensch aufgenommen wird, behalte für ihn, auch wenn er seinerseits demselben entfällt, dennoch durch das ganze Zeitleben hindurch objektiven Bestand. So Aeg. Hunnius (142. 144. 152), so Hutter, Quenstedt und Gerhard.

Wie verhält es sich aber mit den erwachsenen Gläubigen, die bereits durch das Wort wiedergeboren sind? Für sie, heißt es, ist die Taufe die obsignatio und confirmatio des Glaubens und des Gnadenstandes (Quenstedt). Daß die obsignatio nicht ausreicht, liegt am Tage; denn diese Besieglung gewährt ja auch das Wort besonders in der Form der Absolution, — und so will für die Taufe gar nichts Spezifisches mehr übrig bleiben. Unsere DD. fühlen das auch zum Teil selbst und suchen ihr noch etwas mehr zu vindiziren. So schreibt Hutter im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Sakramentslehre (§. 70) der Taufe eine spezifische Heilswirkung zu: gratia sacramentalis in baptismo, praeterquam quod gratum et reconciliatum facit Deo, insuper renovationi Spir. s. et regenerationi januam aperit, quia peculiariter roboratur internus homo, et voluntas ejus animatur ad recte suspiciendum alterum etiam sacramentum (Loc. com. 611. 614). Aehnlich Hafenreffer. Diese Erklärung ist insofern von Bedeutung, als sie den Zug des Dogma nach einer vertiefenden Fortbildung deutlich zeigt, andrerseits wird aus ihr vollends klar, daß diesem Bedürfnis hier noch keineswegs völlig genügt ist. Denn wir erfahren eben nicht näher, was es um diese sonderliche Stärkung des innern Menschen sei, und was weiterhin genannt wird, geht nicht über die Wirkung des Wortes hinaus.

Der richtige Satz uns. DD.: non ideo, quod desit fides, ipsam virtutem et efficaciam baptismi everti, kommt nicht zur konsequenten Durchführung; der Unterschied zwischen Wort und Taufe — und ein wirklicher Unterschied zwischen beiden muß doch angenommen werden — nicht zu seinem vollen Recht; man sieht noch nicht klar, welche sonderliche Bedeutung für unser Heil die Taufe neben ersterem hat. — Hier wird also das Dogma noch einer weiteren Vertiefung bedürfen. Worein wir sie setzen, erhellt aus dem §. selbst.

Einen Anklang daran finde ich nur bei Luther, in der aus dem Katech. angef. Stelle. Neuerdings hat Martensen in seiner Dogmatik §. 253 denselben Gedanken in geistvoller Weise ausgeführt. Auch andere Theologen versuchen in ähnlicher Weise eine Fortbildung. Aber es hängt dies so eng mit ihrer allgemeinen Ansicht vom Wesen der Sakramente zusammen, daß wir uns, um nicht zu wiederholen, das Nähere für §. 71 vorbehalten.

§. 70.

Die heilige Taufe ist das sacramentum initiationis; sie setzt den Anfang des Christentums in dem Menschen, kann daher ihrer Natur und Bestimmung nach nicht wiederholt werden. Aber das neue Verhältnis, in das sie den Menschen versetzt und das neue Leben, das sie ihm mitgeteilt hat, soll nicht nur bewahrt werden, sondern sich auch ausgestalten und vertiefen; und dafür bedarf es der fortwährenden Einwirkung von oben, der Nährung und Stärkung aus demselben Quell des gottmenschlichen Geistes und Lebens Christi. Sofern nun dieser Fortschritt auf dem Gebiete des selbstbewußten Personlebens geschieht, ist das Wort dafür das gottgeordnete Medium, nach der Seite des Naturlebens aber ist das Sakrament des Abendmahls dafür geordnet.

Das Mahl des Herrn fällt mit der Taufe unter den Begriff des Sakramentes zusammen und gilt daher von ihm alles, was wir in dieser Beziehung von jener sagten. Der Unterschied aber ist, daß während die Taufe den einzelnen der Gemeinschaft Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, einverleibt, das Abendmahl ihm die Leiblichkeit desselben zum Genusse gibt; jene macht den Menschen indem zum Gliede Christi zum Gliede seiner Gemeinde, in diesem feiert die Gemeinde die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, die er an einen sakramentalen Akt ihres gemeinsamen Handelns geknüpft hat. Das Abendmahl ist daher in einem noch höheren Sinne als die Taufe Gemeindehandlung; es setzt nicht nur die Gemeinde als handelndes Subjekt voraus, es ist selbst Vollzug ihrer Gemeinschaft, ein Akt, in dem sich das gliedliche Verhältnis der Gläubigen zu Christo und untereinander bethätigt. Und darin liegt zugleich seine Analogie mit dem alttestamentlichen Passa, dessen erfülltes Gegenbild das Abendmahl ist. So weit geht es über die Taufe hinaus.

Wie diese so schließt auch das Abendmahl drei integrirende Bestandteile in sich:

Das Wort des Herrn, das diese Handlung ein für allemal gestiftet hat und die Bedeutung derselben erklärt, bestimmt zum irdischen Element dafür Brod und Wein, weil der Genuß dieser einfachsten und edelsten Nahrungsmittel die entsprechende symbolische Darstellung dessen ist, was das Abendmahl für das christliche Leben sein soll. Als die sakramentliche Gabe bezeichnet das Stiftungswort den Leib und das Blut des Herrn, und zwar den Leib, der

für uns gegeben, das Blut, das zur Vergebung unserer Sünden vergossen ist, also den wesenhaften, natürlichen Leib des Herrn und sein wesentliches, substanzielles Blut, welches das Leben des Leibes ist. — Den Empfang dieser Gabe knüpft das Stiftungswort an das Essen und Trinken von Brod und Wein, und nur sofern dieses Dreifache sich in die Einheit der Handlung zusammenfaßt, sofern also das heilige Mahl auf Grund und in Gemäßheit der Einsetzung des Herrn wirklich vollzogen und begangen wird, sind die natürlichen Substanzen die Träger der himmlischen Gabe und hat die ganze Feier den mystisch-sakramentalen Charakter, vermöge dessen sie dasjenige, was sie symbolisch darstellt, auch wirklich exhibirt und mitteilt.

Hiermit ist auch schon Bedeutung, Wesen und Segen dieses Sakramentes ausgesprochen.

Seine Bedeutung erklärt sich aus demselben Doppelcharakter wie ihn auch die Taufe an sich trägt. Als kirchlich-menschliche Handlung ist das heilige Mahl zunächst die feierliche Begehung des Gedächtnisses Jesu von Seiten der Gemeinde, aber weder im Sinne einer blosen Erinnerung an ihn, noch im Sinne einer von ihr zu erfüllenden Leistung, sondern es ist der thatsächliche Vollzug seines Gedächtnisses als dessen, der durch das Selbstopfer seines Leibes ihre Erlösung vollbracht, durch sein Blut ihr die Sündenvergebung erworben hat und nun, aus dem Tode lebendig geworden, ihr persönlich leibhaftig gegenwärtig ist in der Segensmacht seines Todes und seiner Auferstehung (§. 45). Nicht das Gedächtnis des abwesenden, sondern des ihr gegenwärtigen Gottmenschen, und nicht das Gedächtnis seiner Heilsthaten isoliert von seiner Person oder dieser isoliert von jenen, sondern beides in unzertrennlicher Einheit begeht die Gemeinde danksagend und heilsverlangend, indem sie das Mahl des Herrn feiert. Und sie thut es im Glaubensgehorsam gegen seine Stiftung, auf Grund seines Wortes. So oft sie aber das thut, macht er dieses von ihm selbst angeordnete Essen und Trinken von Brod und Wein zum Mittel für die Selbstmitteilung seines Leibes und Blutes an sie; er reicht ihr beides mittelst der irdischen Elemente, an deren Genuß er diese Gabe geknüpft hat, — aber er reicht es ihr als der Auferstandene, Lebendige, Verklärte; und so ist denn das, was seine Gemeinde im Abendmahl empfängt, derselbe Leib, den er für sie dahingegeben hat, der aber nunmehr durch den Tod hindurchgegangen und durch die Auferstehung verklärt worden ist,

dasselbe Blut, das er einst für sie vergossen hat: mithin seine wesenhafte, einst irdische, jetzt verklärte, durchgeistete, von den Kräften des göttlichen Lebens durchdrungene, aber nichts desto weniger reale Leiblichkeit, welche Leib und Blut zu ihren wesentlichen Bestandteilen hat. Diese spezifische Gabe gibt er seiner Gemeinde zum Genuß.

Er ist der Spender derselben, wie er auch in der Taufe der handelnde ist. Er selbst gibt diese Gabe mittelst Brod und Wein, oder genauer mittelst der Darreichung derselben. Von diesem Gesichtspunkte aus beseitigt sich sofort der irrige Gedanke an eine Zertrennung der einen Handlung in eine äußerlich-menschliche und eine innerlich-göttliche; es beseitigt sich die Vorstellung sowohl von einer Verwandlung der irdischen Elemente in des Herrn Leib und Blut, als von einem blosen Nebeneinander beider, als endlich von einer lokalen Inklusion des einen im andern: alle diese Irrungen heben sich von selbst und gehen über in den Gedanken einer dynamischen Durchdringung des irdischen Elementes von dem himmlischen, sobald nur festgehalten wird, daß es Christus sebst ist, der in unmittelbar leibhaftiger Gegenwart den gemeindlichen Akt des heiligen Mahles zum Mittel seiner Selbstmitteilung macht und mittelst Brodes und Weines seinen Leib und sein Blut gibt. — Und er giebt es seiner Gemeinde zu essen und zu trinken d. h. er macht das leibliche Essen und Trinken der irdischen Elemente zum Genuß seines Leibes und Blutes; woraus sich wiederum sofort die irrige Meinung widerlegt, als ob das Organ für diesen Genuß der Glaube des Empfängers wäre. Der Glaube kann es nicht sein, weil es sich ja hier um die Perzeption eines Stofflichen handelt, welches als solches nicht von dem Denken oder Glauben des menschlichen Ich assimiliert werden kann, sondern der leibliche Genuß der gesegneten Elemente wird das Mittel zum Empfang der Leiblichkeit Christi. Indem und damit, daß wir Brod und Wein empfangen, empfangen wir Leib und Blut des Herrn. Beides fällt in einen Perzeptionsakt zusammen, obwohl beides nicht in derselben Weise geschieht, weil jener Stoff obgleich wesenhafte, doch verklärte, durchgeistete Leiblichkeit ist, mithin auch nicht sinnlich genossen werden kann. Die Art des Genusses bleibt daher, wie die ganze Feier, ein Mysterium. — Empfangen und genossen aber, das ist die weitere selbstverständliche Folge, wird diese Leiblichkeit des Herrn von allen, die die irdischen Elemente genießen, abgesehen von ihrer subjektiven Gesinnung, — eine Bestimmung, die schon in dem vorigen Satze mitenthalten ist, und nur deshalb be-

sonders hervorgehoben werden muß, weil sie dazu dient, die Objektivität unseres Sakramentes einer Reihe subjektiv-spiritualistischer Irrthümer gegenüber zu verwahren.

Die Gesinnung, näher der Glaube ist also zwar nicht die Bedingung des Empfangs der himmlischen Gabe, wohl aber ihrer Segenswirkung; denn der Glaube erschließt die Seele für den Segen, der in der Gabe liegt: indem er den im heiligen Mahle leiblich gegenwärtigen und sich mitteilenden Christus geistlicher Weise ergreift, führt er ihn dem innern, dem neuen Menschen zu. Worin dieser Segen bestehe, ergibt sich schon aus der vorhin dargelegten Bedeutung des ganzen Aktes. Wir können zunächst sagen: indem der Herr den Abendmahlsgenossen seinen Leib und sein Blut austeilt, schenkt er ihnen in und mit demselben eben das, dessen Gedächtnis sie begehen: die ganze Segens- und Lebensfülle, die er der Menschheit durch Selbsthingabe seines Leibes und Blutes erworben hat und die in seiner geistleiblichen Person beschlossen ist. Dasselbe gilt auch schon von der Taufe, hier aber in spezifischer Steigerung, wie sie der Stellung des zweiten Sakramentes zum ersten entspricht.

Näher betrachtet besteht dieser Segen zuvörderst in der thatsächlichen Verbürgung der Sündenvergebung an die Genießenden, und zwar für ihre auch nach der Taufe noch begangenen täglichen Sünden. Es ist nicht nur das die Handlung begleitende Wort des Herrn, welches sie dessen versichert: in und mit seinem Blute, welches die Kraft der Sühnung, zu deren Beschaffung es vergossen wurde, in sich trägt, reicht er ihnen die Vergebung zu immer neuer, persönlicher Aneignung dar; in die offene Hand ihres Glaubens legt er sie hinein. Insofern ist das Abendmahl eine selige Erquickung für den Christen, eine Erfüllung des heilsbegierigen, eine Stärkung des schwachen und angefochtenen Glaubens.

Es gewährt dem Gläubigen weiter eine Mitteilung der göttlichen und geistlichen Lebenskräfte des verklärten Mittlers zur Nährung und Auswirkung des durch die Taufe gesetzten Lebensanfangs, insonderheit aber, und darin besteht der spezifische Segen, ist es die Leiblichkeit des Herrn selbst, die sich dem durch die Taufe erneuerten innern Menschen mitteilt und mitteilend sich ihm zum sustanziellen Wesensgrunde setzt; er empfängt an der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, oder, wie man es auch ausdrücken könnte, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung

und Festigung dient. Wir haben also hier ein Anziehen Christi in einem noch wesenhafteren Sinne als es in der Taufe geschieht, eine noch realere Vertiefung in seine gottmenschliche, leibhaftige Gemeinschaft; und gerade darein wird die spezifische Segenswirkung des heil. Mahles um so mehr zu setzen sein, als sich nur daraus sein Verhältnis zur heil. Taufe genügend erklärt. Denn nur wenn ersteres etwas gewährt, was über letztere hinausgeht, hat es eine sonderliche Bedeutung für unser Heil. Alles frühere aber, was wir nannten: Sündenvergebung und Stärkung des geistlichen Lebens gewährt auch schon die Taufe und das Wort des Herrn; ist also sein Mahl, wie wir doch annehmen müssen, eine höhere oder vielmehr die höchste Stufe seiner Selbstmitteilung, so muß es auch eine dem entsprechende höhere Wirkung haben. Und eine solche hat es nur dann, wenn, während die Taufe ein neues geistliches Leben erzeugt, das Abendmahl eine leibliche Wesensmitteilung gewährt; wobei wir nur nicht vergessen dürfen, daß der Leib des Herrn, von den Kräften des Geistes erfüllt und durchdrungen, selbst geistartig ist, ohne deshalb aufzuhören, naturhaftig zu sein. Diese pneumatische und doch reale Leiblichkeit des verklärten Gottmenschen teilt sich also dem innern Menschen (der erneuerten Person) zur Nährung und Kräftigung mit. Bei der organischen Beziehung aber, in welcher Leib und Geist des Menschen zu einander stehen, läßt sich weiter erwarten, daß von diesem Zuflusse geistleiblichen Wesens reinigende und erneuernde Kräfte auch in unsere eigene Leiblichkeit herüberquellen, die deren künftige Verklärung nicht blos verbürgen, sondern in geheimnißvoller Weise vorbereiten. Es ist dies vielleicht zu kühn geredet; wir wollen es auch hier nur als eine Ansicht hingestellt haben, aber so viel ist jedenfalls gewiß, daß der Glaube an die Realität dieses Mysteriums mit Notwendigkeit auf die Annahme einer leibhaften Segenswirkung hindrängt.

Und dies bestätigt sich endlich auch durch die Wirkung, die das heilige Mahl auf die G e m e i n s c h a f t derer, die es begehen, ausübt. Denn der eine Leib des Herrn, den sie alle empfangen, verbindet sie zu einer gegenseitigen Einheit, die an Realität noch über die durch die Taufe begründete hinausgeht und an der natürlichen Verwandtschaft der Familienglieder ein Analogon hat; er macht die Gemeinde der Abendmahlsgenossen im vollsten Sinne zum mystischen Leib des Herrn; worin dann hinwiederum für sie Kraft und Impuls liegt, diese mystische Einheit auch in gegenseitiger, hingebender und auf-

opfernder Bruderliebe zu bethätigen. Diese Bethätigung ist aber selbst im letzten Grunde nichts anderes, als das Dankopfer für die Liebe, mit der der Herr sie geliebt hat und mit der er sich ihr im heiligen Mahle mitteilt.

So entspricht der Segen des heiligen Mahles dem dreifachen Segen der heil. Taufe, er ist eine spezifische Steigerung desselben.

Der Glaube aber, von dem wir sagten, daß er die Bedingung für den Segen ist, muß hier der schon entwickelte sein; — zwar nicht gerade zu besonderer Höhe erwachsen, denn das Abendmahl will auch zur Stärkung des schwachen Glaubens dienen; doch bis zur klaren Heilserkenntnis entwickelt und getragen von einem tieferen Gefühl des Heilsbedürfnisses und einem aufrichtigen Heilsverlangen. Wem beides fehlt, wer sich in Unbußfertigkeit und Unglaube abschließt, dem wird der Genuß zum Gericht, denn er versündigt sich an dem gegenwärtigen Leibe des Herrn, welchen auch der Unwürdige empfängt. Dieses Gericht trifft Leib und Seele und wirkt, wenn es sich der Mensch nicht zu heilsamer Züchtigung dienen läßt, wie der Segen, aus der Zeit in die Ewigkeit hinüber.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so erscheint das Nachtmahl als ein Werk derselben herablassenden Liebe, die in der Menschwerdung unser Fleisch und Blut an sich genommen, in den Opfertod der Versöhnung es für uns dahingegeben hat und nun mit demselben die Erlösten zum ewigen Leben nährt: ein seliges Mysterium dieser gottmenschlichen Liebe, das Allerheiligste der christlichen Kirche, das nur mit Ehrfurcht betreten sein will.

Der Grund, auf welchen hin die Kirche daran glaubt, liegt allein in dem Worte des Herrn, durch welches er dieses Sakrament ein für allemal gestiftet hat, und zu welchem er fortwährend bei der Feier desselben sich bekennt. Die Möglichkeit seiner Erfüllung aber erklärt sich aus dem Zustande seiner verklärten Menschennatur, insbesondere der Leiblichkeit, in der er als der Erhöhte in überweltlicher Weise lebt*).

Schriftbeweis. Es fragt sich zunächst, aus welchen Schriftstellen die Lehre vom Mahl des Herrn zu entheben ist. Darauf antworteten wir: aus den Einsetzungsworten; auf sie hat sich das Dogma zu gründen und

*) Praesens esse potest, quando et quomodo voluerit. Man beachte dabei den Unterschied zwischen leiblicher Gegenwart und leiblicher Mitteilung, §. 45. Bd. I, S. 492.

auf sie allein. So die lutherische Kirche. Die reformirte verfährt etwas anders. Ihre Theologen fassen die Einsetzungsworte tropisch: „Brod und Wein sind Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi"; mehr folgt ihnen aus den Einsetzungsworten an sich betrachtet nicht. Von da aus kommen sie also nicht über ein bloses Gedächtnis hinaus, und dabei blieb auch Zwingli stehen. Wenn sie nun aber gleichwohl dem Abendmahl mehr vindiziren, nämlich die Bedeutung einer realen Lebensgemeinschaft mit Christo, einer geistlichen Nährung mit der Kraft (vigor) seines Fleisches und Blutes, wie Calvin und viele neuere, so entnehmen sie diese weitere und vollere Bestimmung nicht den Einsetzungsworten, sondern der Rede des Herrn vom Brod des Lebens, Joh. 6, 40 ff. Allein dieses Verfahren erscheint, selbst noch abgesehen von dem dogmatischen Resultat, äußerst bedenklich. Denn jedenfalls handelt die Johanneische Stelle nicht von der Abendmahlshandlung selbst; ob sie aber, wie man sich auszudrücken pflegt, von dem Wesen oder von der Idee des Abendmahls handle, ist mindestens zweifelhaft, und ebenso zweifelhaft ist es, ob hier v. 51 ff. die Worte „Fleisch und Blut, essen und trinken" bildlich oder buchstäblich zu fassen seien. Aus der Vergleichung von v. 56 mit 51 — denn mit v. 56 kehrt die Rede zu v. 51 zurück — ist jedenfalls mit Sicherheit ersichtlich, daß von einem mündlichen Genusse des Leibes und Blutes Christi hier nicht die Rede ist, und hiernach wird sich auch der Sinn, in welchem die Ausdrücke *πίνειν* und *φαγεῖν* zu verstehen sind, bemessen. Doch wie dem sei: auf eine so dunkle und schwierige Stelle läßt sich ein Dogma noch nicht mit Sicherheit gründen. Aber gesetzt, man versucht es, daraus die obige zweite, reichere Form der reformirten Abendsmahlslehre zu erweisen, so erwächst aus der reformirten Auslegung der Einsetzungsworte immer wieder ein Bedenken dagegen. Denn wenn in den Einsetzungsworten Leib und Blut Christi nur tropisch zu verstehen sind, so drängt sich der Schluß unabweisbar auf, daß dies auch in der Johanneischen Stelle, wenn sie anders vom Abendmahl handeln sollte, der Fall sein werde, und wer es wagt, in letzterer mehr zu finden, hat an ersterer, sofern er sie im reform. Sinn versteht, ein Korrektiv und einen Gegenbeweis. — Unser Weg ist daher ein anderer. Wir halten uns, wie das eigentlich selbstverständlich ist, an

die Einsetzung und Einsetzungsworte des h. Mahles Mtth. 26, 26—28 mit Mk. 14, 22—24; Luk. 22, 19. 20 vgl. mit 1. Kor. 11, 23—25.

Der Herr setzt sein Mahl ein in dem Moment, da er im Begriff steht, durch das Selbstopfer seines Leibes und Blutes den neuen Bund zu stiften, und er setzt es ein im Anschluß an das alttestamentl. Passamahl, welches er zuvor mit seinen Jüngern beging, als erfüllendes Gegenbild

desselben. Sein Mahl soll seiner Gemeinde das sein und werden, was das alttestamentl. Passa für Israel war — aber in höherem, realerem Sinne. Das alttestl. Passa war, als es nach Exod. 12 zum erstenmale in Aegypten gehalten wurde, ein Opfermahl, denn das Blut des Tieres, welches zum Mahle für das hinwegeilende Volk dienen sollte, ward an die Thürpfosten= und Schwellen ihrer Häuser gesprengt, damit Gott, wenn er das Blutzeichen daran sehe, verschonend daran vorübergehe. Das Blut sollte sie vor dem Zorne Gottes, der Aegypten heimsuchen wird, decken; es war das Blut der Sühnung. Zu diesem Zwecke wurde es durch die Schlachtung gewonnen und verwendet. Es wurde also dasselbe, was mit seinem Blute zur Sühnung diente, auch zum Mahle gegeben. Deshalb haben wir hier ein Opfermahl. Zum bleibenden Gedächtnis dieser Versöhnung und daran sich knüpfenden Erlösung Israels sollte nun dieses Mahl von dem Volke jährlich begangen werden, Exod. 12, 14 ff. Ob es auch in dieser kontinuirlichen Feier die Doppelbedeutung, die ihm ursprünglich eignete, beibehalten habe, oder zum blosen Gedächtnismahl geworden sei, läßt sich zwar nicht mit gleicher Sicherheit behaupten; ich halte jedoch ersteres für das Richtige, weil auch nachher noch fort und fort das Blut des zum Mahle geschlachteten Lammes an den Altar gebracht, also an die Opferstätte ausgegossen wurde. Und das ist eben der Ritus der Sühnung. Hatte aber das Blut fortwährend sühnende Bedeutung, dann muß auch das Mahl fortwährend als Opfermahl gegolten haben. Ist dem so, dann bringt es schon das antitypische Verhältniß mit, daß auch bei dem neutestl. Bundesmahle dasselbe, was zum Opfer dient, auch zur Speise gegeben wird: der Leib und das Blut des Herrn*). — Doch wie dem sei, die eigenen Worte des Herrn, mit denen er diese Feier gestiftet hat: Mtth. 26, 26—28. Mk. 14, 22—24. Luk. 22, 19—20 lassen über ihren Sinn keinen Zweifel.

Es bedarf zum Verständnis derselben keiner grammatischen Künste**). Man mag das *τοῦτο* deuten wie man will, es kann nichts anderes bezeichnen wollen, als das, was der Erlöser den Seinen reicht: hoc, quod vobis porrigo, quod vos sumere jubeo. Daß dies Brod und Wein sei, sagt er nicht, aber der ganze evangelische Bericht sagt es; denn eben das

---

*) Schmid, Bibl. Theol. des neuen Test. S. 277; Kurtz, der alttstl. Opferkultus 1862, S. 307 ff. (der Osterfestkultus).

**) Ausführliche Erörterung darüber findet man bei Kahnis: die Lehre vom Abendmahl 1851, S. 35 ff. Vgl. auch Philipps, *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.* Gütersl. 1885.

gebrochene Brod und den Kelch mit Wein reicht er ihnen dar*). Wenn nun Jesus dabei nach Mtth. spricht: λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου — τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, so wird darauf der Grundsatz: propria significatio retinenda, nisi urgens necessitas ad significationem impropriam descendere cogat, um so mehr anzuwenden sein, als es sich da um ein Testamentswort des Herrn handelt. Es fragt sich also nur — nicht wie ἐστίν zu verstehen sei; denn das ist nicht fraglich; — sondern ob sich in dem ganzen Satz etwas findet, was entweder das Subjekt oder das Prädikat in tropischer Bedeutung zu fassen nöthigte. Und daß dies nicht der Fall sei, ist auf den ersten Blick klar. Denn das Subjekt ist natürliches Brod und Wein, das Prädikat aber (τὸ σῶμά μου und τὸ αἷμά μου) wird sogleich näher bestimmt als der Leib „der für euch gegeben (gebrochen), das Blut, das für viele vergossen wird" — also als der natürliche, substanzielle Leib, das natürliche, wesenhafte Blut des Herrn: der Leib, in dem er leibhaftig vor ihnen sitzt, das Blut, welches das Leben dieses seines Leibes ist, und das er zu vergießen im Begriff steht. Auf eine tropische Bedeutung weist in dem ganzen Satze nichts hin. So wie er lautet, läßt er an nichts anderes denken, als an den Opferleib und an das Opferblut des Herrn; er sagt den Jüngern, daß dieses Essen und Trinken von Brod und Wein, ein Essen des Leibes Christi, ein Trinken des Blutes Christi sei**). — Wesentlich dasselbe bezeugt der Bericht bei Lukas und Paulus 1. Kor. 11, 23 ff. Der Unterschied ist nur, daß es hier im zweiten Glied statt τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς κ. διαθήκης — heißt: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Die Worte

---

*) Vgl. 1. Kor. 10, 16 ἄρτος ὃν κλῶμεν, woraus man, was übrigens nach Mtth. u. Mark. selbstverständlich ist, ersieht, daß das Brod in der Handlung als bleibend vorhanden gedacht werden muß.

**) So die luther. Ausleger von Luther bis M. Chemnitz, Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia etc. 1569, Aeg. Hunnius (de sacramentis 1590, in der zweiten Hälfte), Joh. Gerhard (Loci, X, p. 113 ff.) und von da bis auf die Gegenwart, insb. Hofmann, Schriftbeweis II, 2. S. 214: „Nicht das dargereichte Brod abgesehen von dem Essen desselben, nicht den dargereichten Wein abgesehen von dem Trinken desselben, nennt der Herr seinen Leib und sein Blut, sondern er sagt ihnen, was sie damit thun, daß sie das Dargereichte essen und trinken, nämlich daß sie seinen Leib essen, indem sie dieses Brod genießen, und daß sie sein Blut trinken, indem sie diesen Kelch mit Wein trinken." [Vgl. auch Frank a. a. O. II, S. 285 f., wo es u. a. heißt: „Dieses Brod, diesen Wein seinen Jüngern zum Genusse darreichend sagt ihnen Christus, was sie hiermit genießen; dabei hat es, wenn man nicht eintragen will, sein Bewenden." Aehnlich Steinmeyer, die Eucharistiefeier u. der Kultus. Berlin 1877 S. 78 f.]

ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι sind nicht an διαθήκη anzuschließen in dem Sinne: „Das neue Testament, das in meinem Blute ist“ oder „besteht“, wornach das Testament die eigentliche dargebotene Sache wäre und die Erwähnung des Blutes nur zur nähern Bestimmung dieses Testamentes diente — gegen diese Verbindung entscheidet sowohl die Stellung des ἐστίν zwischen διαθ. und ἐν τ. ἐ. α., als der Umstand, daß ἡ καινὴ διαθήκη ein in sich selbst abgeschlossener Begriff ist, der keiner vervollständigenden Ergänzung bedarf; auch gibt diese Erklärung keinen rechten Sinn. Denn der neue Bund besteht nicht im Blute (was genau genommen gar keinen Sinn hat), sondern ist durch das vergossene Blut gestiftet, unmöglich aber kann hier „Blut“ so viel als Tod oder Verströmung des Blutes bedeuten, wie jene Deutung voraussetzt*). Vielmehr gehören die Worte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι zum Hauptsatz — und der Sinn ist: „Dieser Kelch ist das neue Testament, damit daß er mein Blut ist, kraft meines Blutes, vermöge meines Blutes, sofern und weil er mein Blut enthält.“ Der Herr bezeichnet also auf das bestimmteste sein Blut als den Inhalt des dargereichten Kelches; und dieser Kelch ist ebendeshalb das neue Testament, weil das Blut, welches er darreicht, das Blut der Versöhnung ist**). Mögen nun auch in dem Bericht des Mtth. einerseits und des Lukas und Paulus andrerseits einige leise Verschiedenheiten sich finden, oder mag der Herr selbst die Worte in einer zwiefachen Form wiederholt haben, der Sinn bleibt immer derselbe: „Das Essen des Brodes, welches er ihnen darreicht, ist ein Essen seines Leibes, ihr Trinken des Weines ein Trinken seines Blutes, des Leibes, mit dessen Dahingabe in den Tod, des Blutes, mit dessen gewaltsamer Verströmung der neue Bund, die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, hergestellt sein wird.“

Bisher hat sich uns also nichts dargeboten, was auf eine tropische Fassung der Einsetzungsworte hindeutete; sie sagen nichts davon, daß Brod und Wein Zeichen oder Unterpfänder des Leibes und Blutes Christi seien, sie gestatten auch nicht, den Begriff beider umzusetzen in den der „Lebenshingabe und Blutvergießung“, und ebensowenig ihn aufzulösen in den „des Personlebens des Erlösers“ oder des Christus cum omnibus suis

---

*) Vgl. gegen diese Deutung Hofmann a. a. O., auch Kahnis, vom Abendm. S. 72.

**) Das Richtige haben schon Luther: „Meines Blutes halber“, Chemnitz: propter sanguinem meum, Gerhard X, 142, Hofmann, Schriftbew. S. 213. Burger zu 1. Kor. 10, 25; selbst Meyer, der dem Abendmahl eine blos symbolische Bedeutung beilegt, erklärt doch die Stelle so: „Vermöge meines Blutes, welches nämlich in dem Kelche ist. Denn nichts anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriff steht, sieht der Herr in dem Wein des Bechers“; vgl. Meyer zu Luk. 22, 19.

bonis, sie sagen endlich auch nichts von einer manducatio spiritualis — das alles sind willkürliche Ausdeutungen oder Eintragungen; sondern einfach und bestimmt bezeichnen sie als die res, die im heilgen Mahle mitgeteilt und empfangen wird, den Leib und das Blut, und zwar den wesenhaften (stofflichen), natürlichen Leib und das leibliche Blut des Herrn, womit selbstverständlich der mündliche Genuß mit ausgesagt ist. (Vgl. das Flgde.)

Wie kommt man nun dazu, dieselben Worte gleichwohl im symbolischen Sinne zu fassen? Sehen wir ab von den im Hintergrund liegenden dogmatischen Voraussetzungen, namentlich von Vorstellungen über die Person des Herrn, die von vorn herein eine unbefangene Betrachtung dieses Mysteriums abschneiden, so sind es zwei Gründe, die man geltend macht. Der eine ist, daß keiner der Tischgenossen die Worte im eigentlichen Sinne habe verstehen können, weil Jesus leibhaft lebend vor ihren Augen saß (Meyer und Kahnis); der andere, daß der Leib des Herrn im Moment jener Feier noch nicht gebrochen, sein Blut noch nicht vergossen war, mithin auch nicht habe von ihm mitgeteilt werden können.

Die erste dieser Instanzen ist offenbar die schwächste; denn das damalige Verständnis der Jünger kann doch nicht das Maß abgeben, um darnach den Sinn der Rede des Herrn zu bemessen. Wie vieles andere haben sie auch sonst nicht verstanden, was ihnen hernach erst der h. Geist klar gemacht hat. Wollte man das Maß des damals möglichen oder wirklichen Verständnisses der Jünger zum Kanon für die Auslegung der Worte des Herrn machen, so hätte man sich im voraus um den Verstand eines guten Teils derselben gebracht; vgl. z. B. Joh. 3 oder Luk. 18, 34, oder Joh. 14, 9. Uebrigens lautete hier seine Rede so klar und bestimmt, daß sie an nichts anders denken lassen konnte, als an eine Mitteilung seiner Leiblichkeit; einen symbolischen Sinn, wenn die Worte einen solchen gehabt hätten, würden die Jünger noch weniger gefaßt haben. Sie wußten ja noch nicht einmal, was es mit dem neuen Testament für eine Bewandnis habe; und warum finden wir denn späterhin in ihren Briefen, die sie unter der Erleuchtung des h. Geistes schrieben, auch nicht die Spur eines „symbolischen" Verständnisses dieser ganzen Feier? Mit dem ersten Grund hat es also nicht viel auf sich.

Auf den zweiten Grund aber antworteten wir, daß der Schluß von der unbestreitbaren Thatsache, die er konstatirt, auf die Unmöglichkeit, die er daraus folgert, kein zwingender sei. Wir haben diese Selbstmitteilung des Herrn als ein Wunder zu denken, das Wunder aber liegt seiner Natur nach außerhalb des Gebietes der begreiflichen Möglichkeit und der natürlichen Begreiflichkeit, denn es ist ein Akt der unmittelbaren Machtwirkung — und als solcher ein Mysterium, so wenig erklärbar, als die Heilung

des blutflüssigen Weibes durch die von dem Herrn ausgehende Kraft oder als seine eigene Verklärung auf dem Berge. Er handelt hier in derselben Macht, kraft deren er sein leibliches Leben in den Tod geben und daraus wieder nehmen konnte. Als Herr seiner Leiblichkeit handelt er. Der status exinanitionis ist keine Instanz dagegen; denn die Kenosis bezieht sich nur auf die relativen Eigenschaften, nicht auf die innere Selbstmacht, die der Herr fortwährend besaß und bethätigte. Wir bleiben also einfach bei der klar bezeugten Thatsache stehen und lassen uns durch die Unbegreiflichkeit derselben nicht zu der Annahme verleiten, daß dieses erste Abendmahl noch nicht selbst Sakrament, sondern nur der Typus dessen gewesen sei, was es in Zukunft der Gemeinde sein sollte — eine Ansicht, die das klare Stiftungswort gegen sich hat; ebensowenig lassen wir uns zu der Auskunft drängen, der Herr habe damals schon seine Leiblichkeit anticipando als verklärte mitgeteilt, denn auch dazu gibt uns der evangelische Bericht kein Recht. Um die verklärte Leiblichkeit des Herrn handelt es sich überhaupt beim Abendmahle nicht zunächst, weder für das erstemal, noch für die spätere Feier desselben, d. h. es liegt darauf das Gewicht nicht. Die Schrift betont nigends, daß es der verklärte Leib, das verklärte Blut des Herrn sei, sondern daß es der für uns (in den Tod) gegebene Leib, das für uns vergossene Blut ist. Allerdings muß ein Unterschied angenommen werden zwischen der Begehung des heiligen Mahles in der Nacht vor seinem Tode und zwischen der nachmaligen Feier desselben in der christlichen Gemeinde. Denn jetzt ist er der Auferstandene, der Verherrlichte, und als dieser teilt er seine Leiblichkeit so mit, wie er sie seitdem besitzt; aber dieser Unterschied ist ein blos accidenteller und hebt die Identität nicht auf; wesentlich ist es jetzt wie vormals derselbe Leib und dasselbe Blut, denn die Verklärung ist keine Vernichtung der Substanz, sondern Erhebung derselben in eine höhere Daseinsform. Die Schrift lehrt diese Identität nirgends ausdrücklich, sie versteht sich aber von selbst aus ihrer Lehre von der Erhöhung des Herrn und ist überall da vorausgesetzt, wo ausgesagt wird, was die Gemeinde an seinem Mahle hat, wie in dem Briefe an die Korinther; weshalb wir es als einen Irrthum bezeichnen müssen, wenn sich einige lutherische Theologen zu der Meinung verleiten ließen, als ob kraft eines sich stets wiederholenden Wunders im Nachtmahl der gekreuzigte und nicht der verklärte Leib des Herrn seiner Gemeinde ausgeteilt werde, — eine Ansicht, die den Zusammenhang zwischen der Gabe und dem Geber zerreißt.

Mit dem Bisherigen ist die Aussage unsers §. über das Wesen dieses Sakraments als schriftgemäß erwiesen. Die noch übrigen Stellen dienen zur Bestätigung und Ergänzung. Für 1 Kor. 10, 3. 4 berufe ich mich der Kürze wegen auf die übereinstimmende Auslegung von Hof-

mann und Burger. Der Apostel findet in den wunderbaren Erlebnissen der Väter während des Zugs durch die Wüste ein Vorbild nicht nur der christlichen Taufe, sondern auch der Speisung mit Christi Leib und Blut. „Sie haben alle einerlei geistliche Speise (*βρῶμα πνευματικόν*) gegessen und alle denselben geistlichen Trank getrunken"; die geistliche Speise ist das Manna 2 Mos. 16, 4. 14, der geistliche Trank das Wasser aus Felsen 2 Mos. 17, 6. 4 Mos. 20, 11. Geistlich, pneumatisch heißt beides, nicht als wäre es keine wirkliche, materielle, leibliche Speise und Trank gewesen, sondern weil beides in einer besondern Geisteswirkung Gottes seinen Ursprung hatte, weil Gott beides nicht auf dem natürlichen Wege, sondern auf wunderbare Weise gegeben hat. Auf das Nachtmahl angewendet, folgt daher durchaus nicht, daß der Apostel dasselbe als eine „geistliche Speisung" im Gegensatz zu einer realen leiblichen Speisung denke; der Ausdruck „geistlich" will nicht die Beschaffenheit der Speise und des Tranks, den der Herr gibt, bezeichnen — so wenig als vorher die Natur des Manna —, sondern er will den Ursprung dieser Gabe und den Vorgang ihrer Mitteilung charakterisiren, daß es nicht eine Gabe aus dem Gebiet des natürlichen Lebens ist, und nicht ein dem natürlichen Weltlauf angehöriger Hergang, vermöge dessen wir sie empfangen, sondern eine Gabe aus der Welt des Geistes, und ein Hergang wunderbarer Art. Insofern bestätigt diese Stelle, was wir vorhin sagten, daß es sich beim Abendmahl um ein wunderbares Mysterium handelt, aber sie beweist auch, daß alle, die es begehen, dieselbe höhere, himmlische Speise, denselben geistlichen Trank genießen. Denn gerade darauf, daß alle unterschiedslos „dasselbe" (*τὸ αὐτό*) empfangen, liegt das Gewicht der Warnung, die hier der Apostel erteilt. — Ebendies lehrt auch die Stelle 1. Kor. 10, 16. 17: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;* Der Apostel bekämpft da v. 15 die irrige Ansicht, als ob die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten nichts Bedenkliches für den Christen habe, der sie in der Erkenntnis von der Nichtigkeit der Götzen mitbegehe —; dieser Ansicht, die also ihr vermeintliches Recht auf die subjektive Vorstellung von der Sache gründete, tritt der Apostel entgegen mit der Belehrung, daß es sich da keineswegs blos um eine subjektive Vorstellung handle, sondern um ein objektives, reales Verhältnis (um eine wirkliche Gemeinschaft mit den Mächten der Finsternis, v. 21). Und dafür verweist er auf das Mahl des Herrn. An die christliche Erkenntnis, die seine Leser davon haben, wendet er sich: „Der Kelch der Segnung, der Abendmahlskelch (den der Herr dazu geweiht hat), den wir segnen (indem wir ihn zur Feier des heiligen Mahles weihen) — ist er nicht Gemeinschaft

des Blutes Christi, das Brod, das wir brechen . . ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?" Es ist Gemeinschaft, nämlich indem es gereicht und genossen wird. Die meisten Ausleger erklären *κοινωνία* durch: id per quod fit ipsa communio, id quo communio fit *) —, der Kelch bewirkt, vermittelt die Gemeinschaft. Nach dieser Erklärung, die sich sprachlich wohl rechtfertigen läßt, sagt unsere Stelle ein Zwiefaches aus: einmal, daß, in der Abendmahlsfeier eine reale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi stattfinde, denn es wird ja eben die in der Sache begründete Gemeinschaft dem Irrtum, der eine solche blos in der Vorstellung finden will, entgegengesetzt; sodann, daß diese Gemeinschaft sich unterschiedslos auf alle Genießenden, abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, erstrecke, denn sie wird durch die Teilnahme an der gemeinsamen Feier, näher durch den Genuß des gesegneten Kelches und Brodes selbst vermittelt **).

Für beide Ergebnisse enthält die Fortsetzung des bereits angeführten Abschnittes 1. Kor. 11, 27—32 eine schlagende Bestätigung. Sie bezeugt, daß, wer überhaupt die irdischen Elemente im heiligen Mahle genießt, auch den (gegenwärtigen) Leib des Herrn wirklich empfängt, denn sonst könnte das unwürdige Essen des Brodes und Trinken des Kelches nicht eine Verschuldung an Christi Leib und Blut heißen; weiter aber lehrt sie, daß jeder Christi Leib und Blut empfängt, indem er dieses Brod ißt und diesen Wein trinkt, mag er es nun würdiger oder unwürdiger Weise essen und trinken; denn sonst könnte es nicht von den Unwürdigen heißen, daß sie es sind, die sich daran verschulden, die sich ein Gericht daran essen, v. 29, es würde vielmehr heißen müssen, daß sie sich durch den unwürdigen Genuß um den Empfang des Leibes und Blutes Christi brächten. Die folgd. v. 29—31 führen uns noch um einen

---

*) Nach Grotius; Chemnitz, Aeg. Hunnius, Joh. Gerhard: medium, per quod communicatur.

**) Treffend Luther: 28, 248: „Er siehet mit diesen Worten mitten in's Brod brechen, austeilen und empfahen, wie es geht, wenn man das Brod bricht und darreicht und empfähet, und spricht: solch gebrochen Brod sei die Gemeinschaft des Leibes Christi, daß sie alle insgemein den einigen Leib Christi nehmen und deß leiblich teilhaftig werden." — Andere, wie Hofmann und Burger, sind der Ansicht, daß der Ausdruck „der Kelch ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi" mehr als die Vermittlung aussage, nämlich ein wirkliches, thatsächliches Teilhaben an der Gemeinschaft. Dann liegt, wenigstens implizite, auch der Gedanke, den die kirchliche Lehre mit unio sacramentalis bezeichnet, darin. — Vgl. auch Sartorius (Meditationen S. 153), welcher die drei Momente: Mitteilung, Anteilhabung an dem Wesen des Herrn und unserer Gemeinschaft mit dem Herrn darin findet.

Schritt weiter. Aus ihnen erhellt, daß der Apostel zu dem Gerichte, vor dem er warnt, leibliche Strafen, Krankheiten, Todesfälle rechnet — eine Angabe, die wir einstweilen konstatiren, um sie hernach näher in Betracht zu ziehen.

Der Komplex der bisher angeführten Stellen enthält folgende Sätze: 1) daß im Abendmahl mit dem Essen und Trinken von Brot und Wein ein Essen und Trinken des substanziellen, realen Leibes und Blutes Christi stattfindet; 2) daß beides, das Essen und Trinken der irdischen Elemente und der Genuß des Leibes und Blutes Christi, nicht zweierlei unterschiedene Akte sind, sondern daß das eine mit dem andern geschieht (also nicht dum, sondern cum. und zwar im Sinn von „mittelst"); 3) daß dieses Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ein mündliches ist; 4) daß ausnahmslos alle, die das gesegnete Brod und den gesegneten Kelch genießen, auch des Herrn Leib und Blut empfangen. — Damit ist die Aussage unseres S. über das Wesen des heiligen Mahles vollständig bewiesen. Denn, was er weiter enthält, sind nur ganz einfache Folgerungen aus diesen Sätzen.

Eine nähere Erörterung bedarf nur noch die Frage nach der Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, diese aber ergibt sich uns von selbst aus der Christologie: die überweltliche Existenzweise, in welche der Erlöser eingegangen ist, macht es ihm möglich, sich überall innerhalb der Welt eine leibliche Gegenwart zu geben, quando et quomodo voluerit. Dies will jedoch nicht so verstanden sein, als ob er zu jeder Abendmahlsfeier gleichsam erst aus der Ferne herabkäme; das Sakrament zieht ihn nicht erst herab, er ist seiner Kirche immer und allerwärts gegenwärtig (Mtth. 18, 20. 28, 20), und wo er gegenwärtig ist, da ist er es ganz und ungeteilt, als der in verklärter Leiblichkeit lebende Gottmensch. Auf Grund dieser seiner Gegenwärtigkeit teilt er im Abendmahl seinen Leib und sein Blut mit. Daraus folgt aber wieder nicht, was Jul. Müller nach dem Vorgang älterer Gegner neuerdings eingewendet hat: daß man Christum — wenn er allenthalben gegenwärtig sei — auch außerhalb des Abendmahles, ja in und mit jeder Speise leiblich empfange, mithin das Abendmahl selbst als bedeutungslos, ja unnütz erscheine; denn ein anderes ist es, leiblich lebend gegenwärtig sein, und ein anderes, die Leiblichkeit zum Genusse mitteilen. Letzteres geschieht nur im Sakrament, an welches der Herr selbst diese spezifische Mitteilung geknüpft hat — sie findet man daher auch nur hier und außerdem nirgends, hier aber sicher und gewiß.

So reichlich die Belehrungen der Schrift über das Wesen des heiligen Mahles sind, so wenig sagt sie über den Segen desselben. Dies hat jedenfalls darin seinen Grund, daß sich dieser aus jenem von selbst er-

gibt. In welchem Sinne das Abendmahl Gedächtnisfeier ist, und wie sich darin fortwährend die Selbstmitteilung des Herrn wiederholt, hat schon der §. gezeigt. Wir beschränken uns daher daran zu erinnern, daß das Wort des Herrn Luk. 22, 19: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* „nicht aussagt, wozu die Handlung den Handelnden dienen soll, sondern welches die Bedeutung der Handlung an sich ist", und daß 1 Kor. 11, 26: *ὁσάκις ἄν — καταγγέλλετε* nicht mit Luther imperativisch zu fassen ist, sondern präsentisch: „Ihr thut es — es ist der thatsächliche Vollzug des Gedächtnisses des Todes Christi" *). Ist nun die Abendmahlsfeier als das Essen und Trinken des für uns dahingeopferten Leibes und Blutes Christi dieser thatsächliche Vollzug, so wird es die sühnende Kraft des Opfertodes Christi in sich tragen und dieselbe den Genießenden vermitteln. Als der gebrochene wird der Leib, als das zur Vergebung vieler vergossene wird das Blut des Herrn eben diese Vergebung denen mitteilen, die das heilige Mahl im Glauben begehen; weil aber dieser für uns dahingegebene Leib im Abendmahle als der durch den Tod hindurchgegangene, verklärte empfangen wird, so wird es die geistlichen Lebenskräfte, die diesem verklärten Leibe einwohnen, die gottmenschliche Lebensfülle des erhöheten Christus, dem gläubigen Empfänger zuführen. Diese Doppelwirkung ist in der Sache selbst begründet und auch allgemein anerkannt. (S. unten die lutherische Lehre.) Für letzteres kann man sich auf Joh. 6, 56. 57 berufen, obgleich die St. nicht eigentlich vom Abendmahl handelt **). Allein der spezifische Segen kann damit doch nicht ausgesprochen sein. Denn die Vergebung der Sünden applizirt dem Einzelnen auch das Wort, und die Lebenskräfte Christi, ja Christum den Lebenden selbst eignet sich auch der persönliche Glaube an, wie eben Joh. 6 lehrt. Auch die Taufe thut dies in ihrer Art. Worin besteht also der spezifische Segen beim Abendmahl? Denn daß es einen solchen gewähre, der über das hinausgeht, was Taufe und Wort mitteilen, scheint mir zweifellos zu sein. Warum sollte denn sonst der Herr diese hochheilige, sonderliche Gabe seiner Gemeinde darreichen? Es läßt sich doch nicht denken, daß seine Leiblichkeit blos bis zum *ἕρκος ὀδόντων* dringe, um sich dann wieder zurückzuziehen, sondern sie selbst, nicht blos die ihr immanente Lebenskraft, geht mittelst

---

*) Vgl. die Auslegung von Hofmann a. a. O. II, 2. S. 238; Meyer und Burger zu 1 Kor. 11. Recht verstanden schließt der Umstand, daß die Abendmahlsfeier Gedächtnis ist, die Gegenwart Christi nicht aus, sondern ein.

**) [Vgl. oben. Sie hat einen allgemeineren Sinn, sie spricht von einem Teilhaftigwerden Christi im Glauben u. zwar so, daß dabei die Heilsnotwendigkeit der im Sakrament sonderlich zu empfangenden Gaben hervorgehoben wird.]

des Genusses des gesegneten Brodes und Weines in uns, in unsere (geistleibliche) Natur, in unser innerstes Wesen und Leben ein: so wird also auch die Wirkung innerhalb des menschlichen Naturlebens vorgehen und sich nicht auf eine Mitteilung geistlicher Kräfte beschränken, sie wird jedenfalls realer, wesenhafter, naturhafter sein. Dies folgt aus der Natur des heiligen Mahles. Eine Bestätigung dafür bietet die Vergleichung der beiden St. 1 Kor. 10, 17 und 1 Kor. 11, 28—32. In der ersteren sagt der Apostel: *ὅτι εἷς ἄρτος — ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*, „ein Brod, ein Leib sind wir, die vielen, weil wir alle an dem einem Brode partizipiren." Das eine Brod ist das Abendmahlsbrod; „eines", nicht vermöge seiner natürlichen Dieselbigkeit oder einheitlichen Gestalt, sondern weil es Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Die gemeinsame Teilnahme an diesem einen Brode macht die Genießenden zu „einem Leibe"; die vielen Abendmahlsgäste bilden alle zusammen einen Leib, eine Körperschaft, weil sie alle an demselben Brode Teil bekommen. Das ist der Gedanke. Unter dieser Einheit eines Leibes kann nun hier zunächst weder die gliedliche Glaubensgemeinschaft der Teilnehmer des heiligen Mahles mit Christo, noch ihre geistig-ethische Gemeinschaft unter einander gemeint sein; ersteres nicht, weil es sich um eine Einheit derselben unter sich, um eine gegenseitige, handelt; letzteres nicht, weil diese gegenseitige Einheit eben durch ihre Teilnahme an der Leiblichkeit Christi als begründet erscheint: es muß also eine leibhafte, eine substanzielle Einheit gemeint sein. Ist dem aber so, dann folgt allerdings rückwärts, daß auch die Gemeinschaft mit Christo, welche das Abendmahl vermittelt, keine blos ethische sei. In der anderen Stelle weist der Apostel auf zahlreiche Krankheits- und Todesfälle in der Korinthischen Gemeinde hin und setzt dieselben in ursächlichen Zusammenhang mit den Unordnungen bei der Abendmahlsfeier, er sieht darin ein Gericht, das sich die Unwürdigen essen und trinken*). Ich kann nicht umhin, hierin eine richtende, zunächst züchtigende Wirkung des unwürdigen Abendmahlsgenusses auf das Naturleben des Menschen zu erblicken, und halte deshalb den Rückschluß, „daß der würdige Genuß des Leibes und Blutes Christi eine Segenswirkung innerhalb des Naturlebens des Empfängers ausübe", für ganz berechtigt. — Eine weitere Andeutung dafür finde ich auch Ephes. 5, 28—29, wo Paulus an dem ehelichen Verhältnis das Verhältnis der Gemeinde zu Christo erläutert. Wenn er in diesem Zusammenhange v. 25 u. 26 zunächst die

*) Meyer a. a. O. und insb. Kahnis 168: „Der Christ ißt und trinkt sich das Gericht; dies kann nur heißen: er nimmt essend und trinkend etwas, was ihn straft" u. s. w.

Taufe erwähnt, durch welche Christus die Gemeinde sich geheiligt und angeeignet hat, und alsdann v. 29 fortfährt: „Niemand hat je sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er nähret es und pflegt sein (ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν), wie auch Christus die Gemeinde“: so läßt sich dabei kaum an etwas anderes denken, als an das heilige Mahl, worin Christus die Gemeinde mit seinem Leibe und Blute nährt, was um so näher liegt, als der Apostel hinzusetzt: „Denn wir sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleisch und aus seinem Gebein“, ein Wort, das an die wesenhafte, leibhafte Einheit des Mannes mit dem Weibe erinnert (Genes. 2, 21–24); — so real, so wesenhaft eins ist auch die Gemeinde mit Christo, der sie aus sich selbst nährt, v. 32. Auch daraus entnehme ich eine Bestätigung für den Schluß, daß der Genuß des Abendmahls eine nicht blos ethische, sondern substanzielle Gemeinschaft mit Christus bewirke. In der That hat man dies auch in der luther. Kirche vielfach erkannt. — Aber worin besteht nun diese spezifische, reale Wirkung? Ich habe früher mit anderen an eine Wirkung auf die menschliche Leiblichkeit gedacht, zur Anbahnung ihrer künftigen Verklärung (s. unten); was die Taufe erst verheißungsmäßig verbürgt (§. 69. S. 299), das beginnt das Abendmahl zu verwirklichen. An dieser Ansicht würde mich auch der Einwand nicht irre machen, daß dann dasselbe auch bezüglich der Unwürdigen gelten müsse, was doch anzunehmen völlig unstatthaft sei; denn sie ließe sich ganz wohl auf die würdigen Empfänger beschränken, für die Unwürdigen schlüge sie in's Gegenteil um (Vgl. u. Luther). Aber was mich bedenklich macht, ist, daß ich sie in keinem organischen Zusammenhang mit der Schriftlehre von der Auferstehung der Leiber zu bringen weiß. Denn der Leib, auch des Christen, bleibt in diesem Leben ein σῶμα τοῦ θανάτου, und die künftige Wiederherstellung desselben aus dem Tode erfolgt nicht vermöge einer verklärenden Wirkung von innen heraus, sondern durch Machtwirkung Gottes auf den entschlafenen Leib. Daher liegt es näher, die spezifische Segenswirkung des heiligen Mahles statt unmittelbar auf diesen Leib des Todes auf den neuen geistlichen Menschen, der durch das Bad der Wiedergeburt entsteht und durch den heiligen Geist mittelst des Wortes geistlich ausgewirkt wird, zu beziehen*) —; wie ich dies meine, sagt der §. Der Schriftbeweis dafür liegt mir teils in dem Verhältnis

*) Aehnlich wie Hofmann a. a. O. 217: „Innerhalb ihrer angeborenen Natur werden sie der seinen mittelst eines Vorgangs ihres leiblichen Lebens teilhaft, um hierdurch für ihr Glaubensleben einen Naturgrund zu gewinnen, welcher davon unterschieden, aber damit verwandt ist, weil er von dem herstammt, an den sie glauben.“ Vgl. S. 257 sowie auch Harnack in der Schrift: die kirchlich religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Erl. 1869.

des Abendmahls zur Taufe, teils in dem Komplex der angef. Stellen, zu denen ich noch 2 Kor. 5, 1—3 hinzufüge, ob ich gleich gestehen muß, für meine Auffassung dieser Stelle keine volle Sicherheit zu haben. Ich kann hier nämlich unter der *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, die der Apostel eine ewige, im Himmel befindliche nennt, von der er sagt: „Wir haben sie (*ἔχομεν*), wenn unser irdisches Zelthaus zerbricht" und in Beziehung worauf es hernach v. 3 heißt: „Wenn anders wir auch überkleidet nicht *γυμνοὶ* erfunden werden" — ich kann darunter nicht den künftigen Auferstehungsleib verstehen; mir macht die Stelle vielmehr den Eindruck, als meinte der Apostel etwas, was wir schon jetzt an Christo haben und was uns auch dann bleibt, wenn der irdisch-materielle Leib im Tode sich aufgelöst hat. Sollte das nicht eben das sein, was wir vermöge der Abendmahlsgemeinschaft für unsern innern Menschen empfangen? — zwar kein Zwischenleib, wie man etwa sagt, aber doch eine Um- und Ueberkleidung des neuen Menschen aus der verklärten Leiblichkeit des Herrn, deren Gemeinschaft das gesegnete Brod und der gesegnete Kelch ist?*) Und sollte denn diese Gemeinschaft nicht auch eine heiligende Wirkung auf unsern eigenen Leib ausüben, und so, mittelbar, der künftigen Verklärung desselben dienen? Ich lasse es als eine Frage stehen, die ich aber meinerseits bejahe**).

Der kirchliche Konsensus.

Die Lehre vom heiligen Abendmahl ist in der alten Kirche so wenig als die von der Taufe Gegenstand eingehender kirchlicher Verhandlungen geworden. Der gemeinsame Glaube der Kirche aber war von Anfang an der, „daß die durch Gebet geweihten irdischen Elemente, die *εὐχαριστεῖσα τροφή*, nicht mehr gemeines (*κοινός*) Brod und gemeiner Trank, sondern Fleisch und Blut des Herrn seien, daß also in der Feier der Eucharistie beides gegeben und empfangen werde, und zwar wirklich gegeben und empfangen." Denn nicht ein Bild oder ein Symbol des Leibes und Blutes Christi, sondern den für uns gegebenen und auferstandenen Leib des Herrn sah und glaubte man in dem heiligen Mahle, und nicht nur eine geistliche Nießung der Heilsgüter, die uns Christus durch seinen Tod erworben hat, sondern einen realen Genuß seines Fleisches und Blutes. Daß dies der Glaube der Kirche war, erhellt nicht nur aus zahlreichen Stellen der VV., sondern insbesondere auch aus dem, was sie über die Wirkung des h. Mahles lehren. Denn sie setzen diese

*) Etwas Aehnliches meint auch Delitzsch, Psychologie S. 338 f. 443.

**) [Dieser Gedanke von der auch auf die Verklärung des Leibes wirkenden Segenskraft des heiligen Mahles ist neuerdings mehrfach hervorgehoben worden, so von Kübel, a. a. O. S. 354 Reiff, a. a. O. II, S. 331. Frank, a. a. O. II, S. 290 f.]

Wirkung des h. Mahles gerade darein, daß der Mensch unsterbliches Leben für Seele und Leib empfange, sie sagen: „Christi Fleisch und Blut geht in unser eigen Fleisch und Blut über und teilt unserem Leibe den Keim der *ἀφθαρσία* mit.“ Das Abendmahl ist ihnen *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*. So nach Ignatius (Smyrn. c. 7, Phil. c. 4. Eph. c. 20), Justinus (Apol. 1, 66) und Irenäus (adv. Haer. IV. 18, 5. V. 2, 3) die meisten VV.; selbst Tertullian, den man neuerdings unter die Symboliker zu rechnen pflegt. Aus der Wirkung aber ergibt sich der Rückschluß auf die res sacramenti. Und hiemit haben wir im Grunde schon den Konsensus der alten Kirche mit der unsrigen; denn ihr ist es gerade um die Realität des Leibes Christi im Abendmahl und um die Realität des Genusses desselben zu thun. —

Auf die Vorstellungen der einzelnen VV. der alten Kirche gehen wir nicht näher ein, sondern begnügen uns mit folgenden allgemeinen Bemerkungen: Nehmen wir aus die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, die man mit Recht als Symboliker bezeichnet*), von denen aber der letztere den allgemeinen Glauben der Kirche recht wohl kennt (er nennt ihn „die Meinung der Einfältigen“) — so teilen sämmtliche griechische VV. die oben dargelegte Anschauung vom Abendmahl. Dagegen erklären sie sich nicht gleichmäßig über das Verhältnis des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu den irdischen Elementen. Die älteren, Justinus d. M., insb. Irenäus, der bedeutendste Repräsentant der gemeinkirchlichen Lehre**) u. s. w. bis herab auf Cyrill von Jer. und von da auf Chrysostomus denken das Verhältnis als eine Verbindung der himmlischen Speise mit den kreatürlichen Substanzen (*κοινωνία καὶ ἕνωσις*), wobei beide ihre Realität behalten***). Um die irdische Substanz dem Bereich des Gemeinen zu entheben und jene Durchdringung recht stark zu bezeichnen, gebrauchen sie von Cyrill v. Jer. an häufig den Ausdruck *μεταβολή*, den sie jedoch noch nicht im Sinne einer eigentlichen Verwandlung meinen; denn auch sie lassen die irdischen Elemente in ihrer natürlichen Wesenheit fortbestehen. (Es steht dies im Zusammenhang mit ihrer Christologie, obwohl auch die Antiochener, welche die beiden Naturen möglichst ausein-

---

*) Vgl. die Stellen bei Münscher I, 458 ff; meine Monographie über Origenes u. Höflings Programm: Origenis doctrina de sacrificiis, 1840. Vielleicht gehört auch Eusebius hieher. Mit Unrecht aber wird Athanasius zu den Symbolikern gerechnet.

**) Vgl. über ihn H. Thiersch in der Zeitschr. v. Guericke u. Rudelbach 1841 Hft. 4, u. Rückerts Schrift über das Abendmahl S. 495.

***) Am instruktivsten sind darüber die Aussagen des Cyrill v. Alexd. — Dagegen ist die Theorie Gregors von Nyssa eine ganz singuläre.

anderzuhalten suchen, doch die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht läugnen.) Nur sehr allmählich vollzog sich der Uebergang zur eigentlichen Verwandlungslehre. Johannes v. Dam. hat sie auf's bestimmteste ausgesprochen; durch ein Schöpfungswunder des heil. Geistes werden Brod und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandelt (*μεταποιοῦνται*), „sie sind nicht mehr zwei, sondern *ἓν καὶ τὸ αὐτό*" — und dennoch wird man wieder zweifelhaft, ob eine völlige Absorption der irdischen Elemente gemeint ist. Auch in dem Beschluß des zweiten Nicän. Konzils (787), welches die typische Auffassung der Konstantinop. Synode v. J. 764 verwirft: „Vor der Weihe seien die Stoffe von den Vätern wohl *ἀντίτυπα* genannt worden, nach derselben aber werden sie im eigentlichen Sinn (*κυρίως*) Leib und Blut Christi genannt, und sind es und werden es geglaubt" (*λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται*), — auch hierin liegt noch nicht nothwendig die Verwandlungslehre im strengen Sinne; erst von Nikolaus v. Methone ist sie bestimmt ausgesprochen nnd in der Confessio Dosithei decr. 17 kirchlich fixirt. Dabei bleibt aber die schwierige Frage, wie denn der Leib des Herrn im Abendmahl zugegen sei und zugegen sein könne, da er doch in den Himmel aufgenommen ist, — unbeantwortet, ja häufig unberührt. Johannes v. Dam. sagt ausdrücklich: *οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται*, ohne diese Negation mit seiner Thesis, daß es „der Leib aus der Jungfrau" sei, den wir im Abendmahl empfangen, irgendwie zu vermitteln.

Aehnlich in der abendländischen Kirche. Ueber Tertulians Auffassung kann man trotz der bekannten Stelle adv. Marc. IV, 40, die ihn zum Symboliker zu machen scheint, zweifelhaft sein; denn seine Aussagen über die Wirkungen des Abendmahls, z. B. de resurr. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur, vgl. de pudic. 9 weisen doch auf die Spur der gemeinkirchlichen Lehre von einem realen Genusse des Leibes und Blutes Christi hin*). Man wird eben aus der Deutung der Einsetzungsworte bei den VV. noch nicht ohne weiteres auf ihren Glauben an das Sakrament schließen dürfen, der ihnen nicht erst aus der Exegese sondern aus der kirchlichen Ueberlieferung erwachsen ist. Dasselbe gilt auch von Augustin, dessen Auffassung der Einsetzungsworte, durch seinen allgemeinen Sakramentsbegriff und seine Christologie bedingt, unleugbar eine figürliche, typische ist; er lehrt einen geistlichen Genuß Christi, einen Genuß des Lebens Christi, durch den Glauben vermittelt; er sagt: essen und trinken heiße vitam manducare, vitam bibere; da finde keine Zerreißung des Leibes Christi statt, aber

---

*) Vgl auch Kahnis, Abendmahl S. 195 f. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Terts.

man empfange das Leben, und zwar das Leben ganz. Dies geschehe si quod in sacramento visibiliter sumitur in ipsa veritate spiritualiter manducetur spiritualiter bibatur, Joh. 6, 63. — Crede et manducasti. (Dogmengesch. I S. 610 f.). Hingegen Hilarius v. Poit. und Ambrosius lehren nicht nur einen realen Genuß von Christi Fleisch und Blut, sondern auch, der erstere eine geheimnißvolle Einigung derselben mit den irdischen Elementen, der letztere mit Entschiedenheit eine Verwandlung der materiellen Stoffe in den Leib des Herrn durch die schöpferische Kraft seines Wortes vermittelt (mutare in id quod non erat: transfigurare). Beide denken die Wirkung so, daß mit dem (wirklichen) Leibe Christi uns seine ganze Person zu Teil wird und beziehen diese Wirkung auf Leib und Seele. An Ambrosius schließt sich Leo an, der auch die manducatio oralis klar ausspricht (veritas corporis et sanguinis Christi — hoc enim o r e sumitur, quod fide creditur) und die reale Gegenwart Christi im Abendmahl als „den allgemeinen und einhelligen Glauben der Kirche" bezeichnet. Aber gerade bei ihm finden sich doch auch Ausdrücke, aus denen man sieht, daß er die irdischen Stoffe nicht absorbirt werden läßt. Hat sich doch gegen eine solche, wie es scheint, von den Monophysiten ausgegangene Absorption noch der römische Bischof Gelasius auf das bestimmteste erklärt: certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et t a m e n n o n d e s i n i t s u b s t a n t i a e t n a t u r a p a n i s e t v i n i. Von da an bahnt sich jedoch im Zusammenhang mit der Lehre vom Meßopfer die Theorie der Transsubstation immer sichtbarer an (Caesarius von Arles), bis sie von Paschasius Radbert klar ausgesprochen und hernach kirchliche Lehre geworden ist*), obwohl selbst dies nicht ohne Kampf und heftigen Widerspruch, indem die altkirchlichen Anschauungen noch lange gegen diese Meinung reagirten. (Vgl. Dogmengesch. II, S. 19 ff.)

Dieselbe Schwierigkeit, die schon den griech. VV. aus ihrer Christologie für die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi erwuchs, gewahren wir auch im Abendlande. Sie war für Augustin ein Hauptgrund, jene Gegenwart zu negiren: Quando caro domini erat in terra, certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in

---

*) [Sanktioniert wurde sie auf dem vierten Laterankonzil 1215, welches bestimmte: Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . et hoc sacram. nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. Eine gleiche Bestimmung trifft das Trident. Konzil per XIII, 4: sess. consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae cet].

terra. Und noch schwerer lastete sie auf der mittelalterlichen Transsubstantiationslehre. Eine wirkliche Verwandlung der irdischen Substanzen in des Herrn Leib, der doch auch wieder als räumlich begrenzt und eingeschlossen im Himmel existirend gedacht werden sollte: die Scholastiker hatten ihren ganzen Scharfsinn vergebens auf die Lösung dieses unlösbaren Problems verwendet. (Vgl. Bd. I, S. 534. Anm).

Da griff Luther mit mächtiger Hand reformierend und fortbildend in das Dogma ein. (Vgl. Dogmengesch. II, S. 334 ff). Sein Ausgangspunkt war auch hier die Rechtfertigung aus dem Glauben: in diesem Interesse bekämpfte er zunächst (1517—1520) das Meßopfer, das opus operatum, die Kelchentziehung. Die Transsubstantiation ließ er vor der Hand stehen; aber schon im J. 1519 wurde er über sie bedenklich, im folgenden (de capt. bab.) gab er die scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz auf. Auch ohne sie bleibe doch das Wesen des Abendmahls: Christi wahrer (natürlicher) Leib und wahres Blut in Brod und Wein; hieran aber hielt er auch entschieden fest, weil ihn das Wort dazu nötigte. Und dieses Festhalten ist um so bedeutsamer, als er sich damals selbst versucht fühlte, die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzugeben, weil er sehr wohl wußte, daß er so der Lehre vom Meßopfer am leichtesten die letzte Stütze entziehen könne. Nicht ohne schwere innere Kämpfe überwand er diese Versuchung; der unverwandte Blick auf das klare, helle Wort half ihm durch. „Ich bin gefangen, kann nicht heraus; der Text ist zu gewaltig und will sich nicht lassen aus dem Sinn reißen.“ Wir sehen hier bereits die Stellung präformiert, die Luther in allen weitern Fragen über das Abendmahl nehmen wird. Er erkennt, daß in den Einsetzungsworten und in den Stellen des Korintherbriefs der Genuß des Leibes und Blutes Christi den Abendmahlsgästen verheißen sei und zwar im eigentlichen, nicht figürlichen Sinne: der natürliche (d. h. wirkliche) substanzielle Leib des Herrn. — Diese Erkenntnis bindet sein Gewissen und erlaubt ihm auch keinen Fingerbreit nachzugeben, weder den Ausdeutungen anderer noch den eigenen subjektiven Gedanken zu lieb, die er sich selbst darüber ebenso gut machte, als andere: „Ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Worte Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakramente sei.“ Deshalb hält er an diesem Bekenntnis sein ganzes Leben hindurch so unerschütterlich fest, selbst da, wo ihm noch nicht klar geworden ist, wozu der Genuß des Leibes Christi dient. Und dies war allerdings im Anfang der Fall.

Was ihn zunächst beschäftigte, war die Bedeutung des Sakraments für die Rechtfertigung, für das persönliche Heilsverhältnis zu Gott. Diese sieht er in der Verheißung der Sündenvergebung, „in dem Testamente

Christi von seinem für uns gebrochenen Leibe und von seinem für uns vergossenen Blute"; an diesen Worten liegt ihm alles, sie bilden ihm das Wesentliche im Sakrament, während er im Unterschiede davon Leib und Blut in Brod und Wein (das Sakrament im engeren Sinne) als Zeichen und Siegel betrachtet. Ebendarin, daß so zu dem Inhalte des Wortes noch das äußere, gewißmachende Zeichen hinzutritt, besteht ihm das Eigentümliche des Sakraments, außerdem fällt es ganz mit der Predigt des Evangeliums zusammen. Deshalb ist auch seine Wirkung ganz durch den Glauben, und zwar durch den Glauben an die im Wort bezeugte Sündenvergebung bedingt. Die Wirkung, d. h. der Segen des Abendmahls beruht also wesentlich auf dem Worte — „am Worte, sagt Luther, liegt mehr als am Sakrament" — und wird nur durch die Zeichen unterstützt, verstärkt. Was diese an sich selbst sind, kommt hier noch nicht weiter in Betracht, so wenig als das Nehmen, Essen, Trinken*). — So mangelhaft diese Auffassung noch ist, so charakteristisch ist sie doch für Luthers Standpunkt. Es ist ihm vor allem darum zu thun, auch im Abendmahl den verschütteten Brunnen der Heilsgnade wieder aufzugraben, seine Bedeutung für die Rechtfertigung und den Glauben aufzuzeigen: in der Zusage der Sündenvergebung für den aneignenden Glauben hat er diese Bedeutung nachgewiesen — und damit ist der feste und bleibende Punkt für die evangelische Abendmahlslehre gewonnen; erst jetzt fügt sich auch dieses Sakrament in den Organismus der gesammten Heilsordnung ein. Aber stehen bleiben konnte Luther hier nicht. Schon seine Anschauung vom Wort mußte ihn weiter führen. In der That sehen wir ihn auch noch vor dem Streit mit den Schweizern diesen Fortschritt machen. Bereits in der Schrift an die Böhmen vom Jahr 1523 wird von ihm Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w. als der „Inhalt des Sakraments" bezeichnet, die wesentliche und wirkliche Gegenwart seines „natürlichen Leibes und Blutes energisch geltend gemacht, die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte gerechtfertigt, die typische Deutung ebenso entschieden als die Verwandlungstheorie verworfen.

Eben diese Seite der Sache, die objektive, entwickelt er nun ausführlich in dem Streit zunächst mit Karlstadt, dann mit den Schweizern. Die Lehre Zwinglis, wie er sie in seinen frühern und spätern Schriften dargelegt hat, ist sehr einfach und klar. Für ihn sind die beneficia Christi, die Sündenvergebung das Wesentliche, Objektive im Abendmahl; daher das Organ für den Empfang desselben kein anderes als der Glaube, und der Modus des Empfangs, der Genuß des Leibes und Blutes Christi,

*) Man übersehe jedoch nicht, daß hier Luther, wie Dieckhoff erinnert, die römische Messe im Auge hat.

ein Akt des menschlichen Geistes, ein geistlicher Genuß (spiritualiter edere) d. h. „die gläubige Betrachtung und Aneignung dessen, was uns der Erlöser erworben hat.“ Kurz die Bedeutung des Abendmahls ist für Zwingli eine blos subjektive; Christus bleibt ihm der ferne und jenseitige während des diesseitigen Genusses der irdischen Elemente. Diese seine Lehre gründet er auf die Vergleichung von Joh. 6 mit den Einsetzungsworten, auf die tropische Erklärung der letztern, wornach ἐστι für bedeutet stehen soll, und auf den Umstand, daß Christi verklärter Leib lokaliter im Himmel gegenwärtig, mit seiner Existenz notwendig auf einen Ort beschränkt sei, weshalb er im Abendmahle nicht wirklich gegenwärtig sein könne.

Gegen diese Verflachung des tiefsten Mysterium des Glaubens aufzutreten, war für Luther Gewissenspflicht. Seine Lehre aber, wie er sie auf Grund der Einsetzungsworte, im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Wesen des Wortes und des Sakraments darstellt, ist ebenso einfach als tiefsinnig: 1) Er bekennt mit aller Entschiedenheit die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi („der wahre Leib, das wahre Blut“) im Abendmahl — und durchbricht, um dieselbe dem Gegner gegenüber zu rechtfertigen, den Bann der scholastischen Doktrin, der Christum jenseits im Himmel eingeschlossen sein läßt; durch seine Christologie macht er die reale und ungeteilte Gegenwart des Herrn in seinem Abendmahl erklärlich. 2) Er lehrt eine Verbindung des Leibes und Blutes mit den irdischen Elementen, wodurch diese zu vermittelnden Trägern jener werden, innerhalb der Handlung des Sakraments und zum Behuf derselben; 3) er lehrt einen mündlichen Genuß der Leiblichkeit Christi, vermöge dessen diese 4) allen Genießenden, Gläubigen wie Unwürdigen, zu Teil wird, während der Segen durch den Glauben bedingt ist.

So hat Luther seine Abendmahlslehre im Streit mit den Schweizern entwickelt. Er hat sie in der einfachsten und bestimmtesten Gestalt, von aller polemischen Zuthat entkleidet, in seinen Katechismen (1528) ausgesprochen: „Das Sakrament des Altars ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt“; davon ließ er sich dann auch auf dem Marburger Kolloquium so wenig abdrängen (er bleibt dabei, der Text sei zu gewaltig), daß er gleich nachher den Gegensatz gegen die Reformirten in der Formel faßte: „daß sei wahrhaftig im Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut der Worte: das ist u. s. w.; und sei nicht allein Brod und Wein, wie der Widerteil fürgibt“; und in dieser Fassung sind die Marburger Artikel in die Schwabacher übergegangen und damit Grundlage der Augustana geworden. Mit nicht geringerer Entschie-

denheit hielt er bei den Verhandlungen über die Wittenberger Konkordie (1536) an seiner Ueberzeugung fest und stellte sie nur ein Jahr später in den Schmalkald. Artikeln folgendermaßen als Bekenntnis der luth. Kirche auf: „Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brod und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen." III, Art. 6.

Ebendies ist auch wesentlich der Sinn des X. Art. der Augustana mit seinem improbant secus docentes, wie man insb. aus Melanchthons eigener Erklärung in der Apologie (quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt, art. IV, 57) und aus andern gleichzeitigen Aeußerungen desselben erkennt. Er versteht hier wie Luther unter der wahren Gegenwart die substanzielle. In diesem Sinne ist die Lehre zum Dogma der luth. Kirche geworden. Und daran konnte auch weder die spätere Abweichung Melanchthons noch das Eindringen der Calvinischen Theorie in Sachsen irgend etwas mehr ändern. Die bekannte Aenderung des ersteren in der variata wurde doch immer im Sinne der ursprünglichen Lehre ausgelegt, und gerade an den sog. kryptokalvinistischen Bewegungen stellte es sich klar heraus, daß die luther. Kirche von keiner andern als von der ächt lutherischen Fassung wissen wollte*); die Konkordienformel hatte daher keine neuen Bestimmungen hinzuzufügen. Es galt da nur einerseits den vorhandenen consensus zu konstatieren, andrerseits den status controversiae genau zu bestimmen, insbesondere die ebenso irrige als verwirrende Behauptung abzuweisen, als ob nur die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf beiden Seiten verschieden gedacht würde, während es sich in der That um diese Gegenwart selbst handelt, die auch von Calvin negirt wurde**); es galt ferner eine Reihe von Mißdeutungen

*) S. die quellenmäßige Feststellung des Thatbestandes bei Frank Theol. der K. F. III, S. 1—32, sowie bei Schmid, der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter Leipz 1868. Vgl auch des Verfassers Dogmengesch II, S. 354 ff.

**) Calvin selbst suchte allerdings im Streit mit Heßhuß den Differenzpunkt auf die oben bezeichnete Weise darzustellen; aber seine eigene Lehre war die: nicht die Substanz des verklärten Leibes Christi, sondern eine von ihm ausgehende geistliche Wirkung, virtus, vigor, efficacia ist das, was im Abendmahl mitgeteilt wird: corpus Christi non quoad substantiam (abest enim in coelo), sed quoad virtutem; Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, quamvis in nos non ingrediatur ipsa caro; vgl. Alex. Schweizer Glaubensl. Bd II S. 648 und Schmid, a. a. O. S. 128 ff. wie auch des Verfassers Dogmengesch. II, S. 354 ff. — Dagegen ist allerdings zuweilen von

über das Verhältnis des Leibes und Blutes Christi zu den irdischen Elementen (Inklusion, Impanation) sowie über die Art des Genusses abzuwehren und übrigens das Dogma in seinem alten ursprünglichen Sinn und in der Vollständigkeit seiner vier Momente geltend zu machen. Nur einen Punkt, der in den vorangehenden Streitigkeiten lutherischerseits nicht immer genug beachtet worden war, den Begriff der Handlung hebt die K. F. noch besonders hervor: nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum, als das handelnde Subjekt aber bezeichnet sie ausdrücklich den Gottmenschen selbst, der das Abendmahl nicht nur einmal gestiftet hat, sondern fortwährend in demselben lebendig gegenwärtig ist. Er selbst teilt noch heute aus Kraft der ersten Einsetzung unter Brod und Wein sein Fleisch und Blut den Kommunikanten aus (S. C. Decl. art. VII, n. 75 89 119.) Mit dieser Bestimmung führt sie das Dogma auf seinen Zusammenhang mit der Christologie zurück und fügt den Schlußsatz hinzu, aus dem sich erst eine lebendige Anschauung unseres Sakramentes ergibt. Wir haben sie durch unsere ganze Darstellung hindurch festgehalten. — Den Segen setzt die Konkf. mit dem groß. Katech. in die Sündenvergebung, Stärkung des Glaubens und innigste Vereinigung der Glieder mit Christo dem Haupte und unter einander, unterläßt es jedoch, die letzten Konsequenzen Luthers geltend zu machen, was wir als eine weise Zurückhaltung nur loben können, weil es sich hiebei um einen zwar der Hauptsache nach richtigen und wichtigen, aber auch schwierigen und von der h. Schrift nur angedeuteten Punkt handelt.

Auch unsere DD., so trefflich von ihnen, namentlich von Joh. Gerhard der ganze Artikel entwickelt wird, gehen doch nicht über Luther hinaus. Wir bemerken daher nur, um nicht zu wiederholen*), daß sie die luth. Abendmahlslehre als die rechte Mitte zwischen der katholischen und reformirten betrachten, daß sie bei der dogmatischen Darstellung den Ausgangspunkt von der Person Christi und von seiner gottmenschlichen

---

Lutheranern mit Unrecht behauptet worden, daß Calvin die Präsenz (oder vielmehr die Darbietung) jener virtus ex corpore Christi von dem Glauben des Empfängers abhängig mache: Calvin selbst verneint das entschieden — aber er macht gleichwohl das Maß des Empfangs abhängig von dem Maße des Glaubens (tantum accipimus — quantum afferimus fidei capacis), und damit nimmt er nicht nur den Schwachen im Glauben, für die das heilige Mahl doch auch da ist, allen Trost hinweg, sondern er reduziert faktisch die zuvor behauptete Objektivität der res sacr. auf ein unfaßbares Minimum.

*) Mit Verweisung auf Schmid, luther. Dogmat. §. 55. Kahnis a. a. O. S. 457 ff.

Gegenwart in der Kirche nehmen, das fundamentum doctrinae selbst aber in den Einsetzungsworten sehen; daraufhin lehren sie die vera et substantialis corporis et sanguinis Chr. praesentia, die unio sacramentalis mit den irdischen Elementen, die communio, manducatio oralis — näher sacramentalis*), die am besten von Hollaz bestimmt wird: Unius illius manducationis et bibitionis illius duplex est modus. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo; panis et vinum ore accipitur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter; endlich die communio indignorum. Die schwierige Frage, warum doch Leib und Blut besonders ausgeteilt werde, lassen sie unbeantwortet, und in der Ansicht über die Bedeutung der Konsekration verraten sie ein gewisses Schwanken, indem sie zwar die katholische Theorie, die auf eine magische Wirkung der vom Priester über die irdischen Elemente gesprochenen Einsetzungsworte hinauskommt, abweisen, aber unentschieden lassen, ob die unio sacram. in und mit der Konsekration eintrete, oder erst in dem Moment der Darreichung und der Perzeption: was mir, vom Gesichtspunkt der Handlung aus, als das allein Richtige erscheint**).

Für uns sind nur noch ihre Aussagen über den Zweck von besonderer Wichtigkeit, sofern sich darin recht deutlich der Zug verrät, dem heiligen Mahle eine spezifische, über die der Taufe hinausgehende Segenswirkung

---

*) Vgl. Gerhard §. 16. 303 ff.: Man könne mit der K. F. diese manduc. or. auch eine geistliche nennen, nur nicht im calvin. Sinne, wornach der Glaube das aufnehmende Organ ist, sondern hinsichtlich des Objekts, welches das σῶμα πνευματικὸν ist, und hinsichtlich der Art des Genusses, der ein mystischer und übernatürlicher ist – im Gegensatz zur manducatio capernaitica. Doch behält er, um Mißverständnisse zu vermeiden, dafür lieber den Ausdruck mand. sacramentalis bei und reserviert die m. spiritualis jenem Akte des Glaubens, der im Sakrament das Heil in Christo ergreift, aber auch außerhalb desselben stattfindet.

**) Gut Gerhard a. a. O. S. 270: Non quidem tribuimus recitationi verborum institutionis hanc vim, ut corpus et sanguinem Christi occulta aliqua virtute, verbis inhaerente, praesentia faciat; sed profitemur, quod praesentia corp. et sang. Chr. a sola voluntate et promissione Christi . . dependeat. Doch habe die Rezitation dieser Worte keine blos historische, sondern auch eine konsekrative Bedeutung, vermöge deren die irdischen Symbole vere et efficaciter ad usum sacrum destinantur, ut in ipsa distributione sint corporis et sang. Christi κοινωνία. Ebend. 262 u. 276: Vera eucharistiae consecratio consistit non tantum in quinque illorum verborum prolatione, sed in eo, ut faciamus, quod Christus fecit, hoc est, ut panem accipiamus, benedicamus, distribuamus ac manducemus, juxta Christi institutionem.

zu vindiziren. Im allgemeinen nämlich fassen sie das Verhältnis beider so: ut illud est sacramentum initiationis, ita hoc est sacramentum confirmationis. Per baptismum regeneramur et renovamur, per s. coenam alimur et nutrimur ad vitam aeternam. Per bapt Christo inserimur, usu coenae s. incrementum spirituale accipimus (Gerh. X, 365). Näher bestimmen sie dann den finis principalis dahin: 1) Obsignatio promissionis evangelicae de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio; 2) insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam aeternam. Den letztern Punkt, auf den es uns vornehmlich ankommt, begründet J. Gerhard dadurch, daß wir im Abendmahl Christi Fleisch, welches als solches lebendig machend ist, genießen; daher strömen uns aus ihm, wie den Reben aus dem Weinstock, neue, geistliche Lebenskräfte zu (ex vivifica Christi carne novae vires). Insofern nennt er es spiritualis interioris hominis cibus — qui non alteratur nec transmutatur in nobis, sed nos alterat et transmutat, ut divinae naturae consortes efficiamur; es ist dies eine zu der Wirkung des Wortes noch hinzukommende, dieselbe potenzirende Wirkung, zugleich eine Vergewisserung der künftigen Auferstehung, eine Bestärkung der Glaubenshoffnung, daß eben dieser Leib des Todes dereinst werde aus dem Staub zum seligen Leben auferweckt werden, quia vivifico Christi corpore est nutritum. Indessen bleiben uns. DD. dabei nicht stehen. Der Gedanke Luthers an eine Wirkung auf die ganze Natur des Menschen und insb. auf den Leib klingt auch bei ihnen noch durch. Schon die Schwäbisch-Sächsische Formel hatte mit Luthers eigenen Worten die effectus des Abendmahls so bezeichnet: „Vergebung der Sünden — — item gnädige Verbündnis und Vereinigung mit Christo, dadurch wir ihm eingeleibt und seine Gliedmaßen werden und von ihm erhalten, gestärkt und nach dem Tode wieder zum ewigen Leben auferweckt werden, dieweil unsere Leiber mit dem unsterblichen Leibe Christi gespeist worden sind," Pfaff, Acta eccl. Wirtemb. 453. In der „Widerlegung der Prediger zu Bremen" (von Niedersächs. und Würtemb. Theologen 1583) heißt es: „daß wir mit Christi Fleisch und Blut gespeist werden, also und dergestalt, daß der unsterbliche Leib Christi unseres Leibes Sterblichkeit und Nichtigkeit in seine Natur, d. i. zur Unsterblichkeit, Leben und Seligkeit verwandele, mit nichten aber in unser sterblich Fleisch verwandelt werde." — Dieselben Gedanken, nur nicht so bestimmt, spricht jetzt auch Joh. Gerhard aus a. a O. S. 304: Sicut baptismus non solum animam, sed totum hominem anima et corpore regenerat, sic corpore et sanguine Christi non solum anima sed etiam corpus, seu totus homo anima et corpore ad vitam spiritualem, coelestem et aeternam nutriuntur; quando igitur eucharistia dicitur cibus animae

(ein Seelenessen), id accipiendum est sensu inclusivo, non exclusivo. Aehnlich Hollaz, wenn er sagt: die unio mystica werde durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi enger und fester, und dann hinzusetzt: profecto ineffabilis charitatis indicium est, quod Christus non contentus habitasse in nobis spiritualiter per fidem insuper corpore et sanguine suo per specialem approximationem ad nos veniat, et sic corpori pariter ac animae nostrae se conjungat — ein Unterpfand der seligen Unsterblichkeit, fügt auch er hinzu — Entschiedener noch machte letzteres geltend Aeg. Hunnius: Rettung der sächsischen Visit. Artikel vom J. 1589: „Daß man einwendet, der Leib Christi sei nicht eine Speise des Leibes, sondern der Seelen u. s. w., antworten wir: der Leib Christi ist zwar keine solche Speise des Leibes, wodurch unser Leib zum irdischen Leben würde erhalten; er ist aber eine himmlische Speise nicht der Seelen allein, sondern auch unseres Leibes, dadurch der ganze Mensch nach Leib und Seel zu dem unvergänglichen, himmlischen Leben ernährt wird"; und Calov Syst. IX, 385. 386: die Wirkungen des Abendmahls sind: 1) vitae aeternae collatio — siquidem ipsum corpus vivificum, quod pro mundi vita datum est quodque mundo dat vitam, ibi accipimus et manducare possumus; 2) beata e mortuis resurrectio; quum enim ob carnis Christi perceptionem nos gloriosae e morte resurrectionis participes reddamur, quia caro Christi vivifica manet in nobis et nos in ea, oportet beatam resurrectionem nostram ab hac unione corporis Christi promoveri — mit Berufung auf die VV. —

Unter den übrigen Segenswirkungen, die uns. DD. aufführen, ist die bedeutendste die gegenseitige Einigung der Glieder Christi, insb. die Belebung der brüderlichen Liebe, z. B. J. Gerhard 371: ut unum corpus mysticum reddamur.

Wir sehen, unsere DD. gehen auf demselben Wege vorwärts wie Luther, nur mit größerer Vorsicht. Ebenso die neueren lutherischen Bearbeiter des Dogma, insb. Sartorius, der dasselbe, nachdem es unter den Händen des Rationalismus auf den Zwinglischen Standpunkt zurückgeführt und sodann alles Inhaltes entkleidet worden war, zuerst wieder in Angriff genommen und es in seinem Verhalten zur katholischen und reformirten Doktrin dargestellt und späterhin noch kurz vor seinem Ende zum Gegenstand eingehender Meditationen gemacht hat*). Er dringt hier darauf, „daß die Segenswirkung des Abendmahls dem ganzen Menschen nach Leib und Seele gelte, wobei der Leib um so weniger leer ausgehen

*) Ersteres in den Dorpater „Beiträgen" 1832, letzteres in „Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes u. s. w." 1855; S. 121 ff.

dürfe, als auch er durch die Sünde korrumpirt sei; die sinnliche Natur, das leibliche Leben des Menschen solle dadurch geheiligt, vergeistigt, für die dereinstige Herrlichkeit zubereitet werden." (S. 222). Vergl. auch Martensen, Dogmatik §. 261 ff. — Wir haben also den Konsensus der namhaftesten Dogmatiker für uns, wenn wir dem heiligen Mahle eine spezifische Segenswirkung zu vindizieren suchen; nur möchten wir ihr einen bestimmten Ausdruck geben. Am nächsten berührt sich unsere Auffassung mit der J. Gerhards. [Die neuere Entwickelung der Abendmahlslehre ist von H. Schultz in einer Monographie (Zur Lehre vom heil. Abendmahl 1886) dargestellt und einer scharfen Kritik unterzogen werden. Er unterscheidet drei Auffassungsweisen, die überhaupt für die Sache möglich und auch wirklich vertreten worden sind, die rein geschichtliche, die mystische und die Auffassung des heil. Abendmahls als Wunder, und so als Gnadenwunder versteht auch die luther. Lehre die Handlung. Allein die beiden letztgenannten Auffassungen weist Schultz auf Grund seiner Auslegung der Einsetzungsworte ab und hält nur die erste für berechtigt. Indeß nicht im Sinne einer bloßen Erinnerungsfeier, wie etwa der Rationalismus; wohl ist die Einsetzung des Abendmahls zunächst eine sinnbildliche Handlung, aber Christus bietet darin wirklich seinen irdischen Leib und sein Blut dar, zwar nicht als Substanzen, als welche er sie bei der Einsetzung noch gar nicht darbieten konnte und als welche sie jetzt überhaupt nicht mehr vorhanden sind, sondern als geistige Realitäten, welche die Kraft des Opfers, das bevorstand, in sich trugen. „Jesu Blut und sein Leib, die im Abendmahle geboten werden, sind nicht verklärte Substanzen, sondern irdische Substanzen, die zu geistigen, historischen, unvergänglichen Realitäten geworden sind." „Wie in dem Evangelium vom Heilstode Jesu uns sein für uns gebrochener Leib, sein für uns vergossenes Blut in der Form des Wortes dargeboten wird, so wird dasselbe uns im Abendmahle in der Form der heil. Handlung dargeboten." Wie das gemeint ist, das klarzustellen, gibt sich der Verfasser viel Mühe, wobei er immer von neuem betont, daß Leib und Blut im Sakrament wirklich vorhanden seien und ausgeteilt würden; auch meint er, so erst die Wahrheit der altluther. Lehre zum Ausdruck zu bringen. Indessen dürfte auch von dieser Darlegung dasselbe Urteil wie oben von seinen christologischen Ausführungen gelten; sie dient nur dazu, den einfachen Gedanken zu verdunkeln; der aber ist kein anderer, als daß Brod und Wein von Christo eingesetzte Sinnbilder seines geopferten Leibes und Blutes sind, die als solche uns seinen Opfertod vergegenwärtigen. Wie noch andere „geistige Realitäten" vorhanden sein sollen, die die Empfänger nicht ihrerseits hinzuthun, ist nicht abzusehen. Die kirchliche Ausdrucksweise hat bei Schultz einen andern Sinn als sonst, was wir aber ja überhaupt in Ritschl's und seiner Anhänger Theologie finden].

§. 71.

Wir haben unserer Aussage über Taufe und Abendmahl keinen besonderen Abschnitt über das Sakrament vorausgeschickt, weil die Lehre davon nichts anderes ist, als die Aufzeigung des jenen beiden Handlungen Gemeinsamen unter Abstraktion von dem, was den einzelnen eigenthümlich ist. Jetzt am Schlusse bedarf es nur eines kurzen Rückblicks, um das Wesen des Sakramentes an sich und im Verhältnis zu dem Worte zu bestimmen; denn nur aus dem Verhältnis zu diesem läßt sich Bedeutung und Wesen der Sakramente verstehen. Es ist ein Verhältnis der Einheit und des Unterschiedes.

Der Einheit: Beide fallen unter den gemeinsamen Begriff der Gnadenmittel zusammen, beide haben den erhöheten Gottmenschen zum innewirkenden Prinzip: das Wort den Geist, das Sakrament die geistleibliche Person Christi; beide sind Selbstbezeugungen dieses Christus durch menschlichen Dienst und kreatürliche Vermittlungen, beide tragen das Heil, welches sie dem Menschen vermitteln sollen, in sich, und sind also lebenskräftige, wirkungsmächtige Media; beide dienen schließlich demselben Zwecke: der Zueignung der in Christo vermittelten Gottesgemeinschaft. Daher ist jede Unterscheidung eine irrige, welche die Kraft und Bedeutung des einen auf Kosten des anderen herabsetzt und etwa das Wort zu Gunsten des Sakramentes für ein leeres Zeugnis oder die Sakramente für blose Zeichen und Siegel der Gnade erklärt. Es ist ebenso irrig zu sagen: das Wort vermittle nur die Kenntnis der Heilsgemeinschaft, das Sakrament deren Besitz, als zu sagen: das Sakrament bedeute und versinnbildliche nur das was das Wort innerlich wirke, und nicht minder irrig, dem Worte, als dem Sakramente (der Taufe) die Kraft der Wiedergeburt abzusprechen — das eine ist so unstatthaft als das andere, weil beide geisterfüllte und lebensmächtige Gnadenmittel sind

Innerhalb dieser Gleichartigkeit muß aber auch ein Unterschied bestehen; denn jedenfalls — das können wir im voraus sagen — kann es sich nicht so verhalten, daß das eine dieser beiden Gnadenmittel das andere ersetzen, der Gebrauch des Wortes den des Sakramentes und umgewandt überflüssig machen könnte Vielmehr dürfen wir es von der göttlichen Weisheit, die sonst so sparsam in der Wahl ihrer Mittel ist, erwarten, daß die eigentümliche Wirkung des

einen Gnadenmittels immer an der des anderen ihre Ergänzung finden und dessen Mitwirkung erfordern, das Ziel also, die vollständige Heilszueignung, nur durch das Zusammenwirken beider werde erreicht werden. Wirklich aber ergänzen sie einander nur dann, wenn jedem derselben etwas eignet, was dem andern mangelt, jedes also eine spezifisch verschiedene, die des andern ergänzende Wirkung und Wirkungsweise hat. Diese Differenz richtig zu bestimmen, ist die Aufgabe.

1) Nach unserer obigen Darlegung besteht nun der Unterschied zunächst darin, daß das Wort Rede, das Sakrament Handlung, durch irdische Elemente sich vermittelnde Thathandlung ist. Im Worte redet der Geist Christi mit dem Menschen, im Sakramente handelt Christus mit dem Menschen; dort ist es der göttliche Heilsgedanke, der, in lautbare Form gefaßt, an den Menschen herantritt, um sich ihm einzubilden, hier faßt sich die mitteilende Heilsgnade in einen sinnlichen Akt, um mittelst natürlicher Media sich ihm zu vermitteln. Gerade auf dieser Eigentümlichkeit beruht jener symbolisch-mystische Charakter der Sakramente, vermöge dessen sie das, was sie äußerlich darstellen und abbilden, auch wirklich darbieten und mitteilen; und ebendarauf beruht auch ihr applikativer Charakter, vermöge dessen sie das, was sie mit sich bringen, dem Menschen zu spezieller, persönlicher Aneignung in's Herz legen. — Indessen kann doch in diesem Verhältnis der Unterschied beider nicht aufgehen. Denn auch das Wort ist als verkündigtes etwas Thatsächliches und auch ihm fehlt der applikative Charakter nicht, besonders in der Form der Absolution, während hinwiederum die Besieglung, welche die Sakramente dem Glauben gewähren, durch das Wort, in das sie gefaßt sind, bedingt ist. Man sagt zwar häufig, daß die sakramentlichen Zeichen der menschlichen Schwachheit eine Handhabe darbieten und so den Glauben erleichtern, allein es fragt sich erst noch, ob es nicht leichter sei, den Glauben auf das klare Wort als auf diese mystischen Zeichen, die uns das Wort erst deuten muß, zu gründen? Das letztere ist vielleicht das Schwerere. Die Differenz wird also noch anders zu bestimmen sein. In der That liegt auch schon in dem Bisherigen ein weiterer, tieferer Unterschied angedeutet:

2) Während das Wort mit seinem Zeugnis sich an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen wendet, um auf sie und mittelst ihrer auf den ganzen Menschen zu wirken, wendet sich das Sakrament an die menschliche Natur, unter der wir aber — was

wir hier geflissentlich wiederholen — keineswegs blos die Leiblichkeit verstehen, sondern den ganzen geistleiblichen Wesensbestand des Menschen, welchen das Ich reflektirend ebenso von sich unterscheidet, als es sich mit ihm zur Einheit zusammengeschlossen weiß. Auf diese Seite des menschlichen Seins, auf dieses Gebiet, das sich dem Bewußtsein nie völlig erschließt und doch in einem innigen Rapport mit ihm steht, bezieht sich unmittelbar die Wirkung der Sakramente. Befremden kann uns das nicht. Ist es doch selbst auf dem allgemein menschlichen Lebensgebiete nicht das denkende Ich, nicht das reflektirende Bewußtsein, sondern das Herz, aus dem die großen, schöpferischen Gedanken quellen. Hier, im tiefsten Innern liegt die Schatzkammer auch des geistigen Lebens; wie lange arbeitet oft darin der Geist in geheimnisvollem Weben, bis ihm plötzlich eine große Idee oder ein mächtiges Prinzip in's lichte Bewußtsein tritt — und ist sie ihm aufgegangen, dann steht er überrascht davor: es ist nicht sowohl ein Produkt, das sein Denken erzeugt hat, als vielmehr eine Geburt, die er erlebt hat. So tief bedeutsam ist diese Seite des menschlichen Wesens. Sollte sie es nicht auch für das Heilsgebiet sein, sollte sich nicht die heilszueignende Gnade ihm vor allem zuwenden? Daß es so ist, bedarf nach den vorhergehenden §§. keines weiteren Beweises mehr; jeder unbefangenen Betrachtung nicht nur des heiligen Mahles, sondern auch der heiligen Taufe drängt es sich fast unwiderstehlich auf, daß es mit ihr auf den ganzen Menschen, insbesondere auf sein Naturleben abgesehen ist.

3) Ebendeshalb ist die Wirkungsweise der Sakramente eine andersartige als die des Wortes. Das Wort wirkt, weil auf die selbstbewußte menschliche Persönlichkeit, psychologisch, d. h. sich anschließend an das dem menschlichen Geiste eingeborene Gesetz, durch die Organe desselben, durch Intelligenz und Wille hindurch, auf das Herz; und es wirkt eben deshalb auch successiv, auf dem Wege allmählicher Entfaltung: nur so kann es seinen reichen Inhalt der menschlichen Persönlichkeit erschließen, vermitteln und sie zu einem neuen Verhalten (in Buße und Glaube) bestimmen. Das Sakrament hingegen wirkt, weil auf die Natur, konzentrisch, drastisch: mit einem Male, mittelst eines Aktes pflanzt die Taufe den Menschen vollständig in Christum und in seine Gemeinschaft, in einem Momente teilt uns Christus im Abendmahle seine verklärte Leiblichkeit zum Genusse mit. Während sich dort, bei dem Worte, die Wirkung in die Breite auseinanderlegt, faßt sie sich hier in den Akt eines sakra=

mentlichen Vollzugs zusammen, und während dort das Resultat ein neues Verhalten der Persönlichkeit ist, ist es hier ein neues Verhältnis zu Christus, in das der ganze Mensch versetzt, und welches ihm zu erfahren gegeben wird.

Dazu kommt noch 4) daß die Taufe den Menschen in den Organismus der Gemeinde Christi, des erhöheten Gottmenschen, einpflanzt, das Abendmahl den Getauften in diese Gemeinschaft noch vertieft, wie denn nach der gesamten kirchlichen Praxis die Taufe zum Glied der Kirche, die Teilnahme am Abendmahl zum Gliede der Konfession macht; die Sakramente sind also die kirchenbildenden Mächte, während umgewandt diese ihre Bedeutung gerade darauf beruht, daß sie Handlungen der Gemeinde (der Kirche) des Herrn sind — ein Umstand, der nicht immer genug betont wird.

In diese vier Punkte werden wir also den Unterschied der beiden Gnadenmittel setzen dürfen. — Er geht aber noch weiter zurück auf eine verschiedene Art der Gegenwart und Selbstbethätigung Christi: beide male ist nämlich der ganze lebendige Christus das sich bethätigende Subjekt, aber wie es im Worte sein Geist ist, der sich dem unsrigen vermittelt und mitteilt, so ist es im Sakramente Christus in seiner verklärten Menschennatur, der uns seiner Gemeinschaft einverleibt und sich als Gabe zum Genusse darbietet, wie sich aus unserer obigen Darstellung gleichfalls ergibt.

Der so dargelegte Unterschied von Wort und Sakrament steht nun aber im engsten Zusammenhange mit Wesen und Zweck der gesamten Erlösung und empfängt hinwiederum von ihr sein volles Licht. Der Mensch ist kraft der Schöpfung die lebendige Einheit von Natur und Persönlichkeit (Substanz und Bewußtsein, Etwas und Ich, vgl. §. 19). Diese Einheit macht ihn zur Person. Wie nun die Sünde den ganzen Menschen, seinem Person- und Naturleben nach, von Gott losgerissen und beide Lebensgebiete zerrüttet hat, so will die Erlösung den Menschen nach diesen beiden Beziehungen heilen und der Heilsgemeinschaft teilhaft machen; ganz will sie ihm den ganzen Christus zueignen. Und ebendarauf bezieht sich die verschiedene Stellung und Wirkung des Wortes und Sakramentes. Jedes derselben hat sein Absehen auf den ganzen Menschen, aber jedes erfaßt ihn unmittelbar an einer andern Seite: das Wort an der selbstbewußten Persönlichkeit, das Sakrament an der Seite des Naturlebens, um dann von da aus mittelbar auch auf die andern zu wirken (denn auch das Wort wirkt durch

das persönliche Wollen und Denken auf's Herz, und die Taufe vom Herzen aus, in das sie den Geist der Wiedergeburt hineinlegt, auf das Ich) —; das Wort vermittelt ihm die Gemeinschaft des Geistes Christi, das Sakrament die Gemeinschaft der verklärten Menschennatur Christi, auf daß also dem ganzen Menschen das ganze Heil zugeeignet, die ganze Person errettet, geheiligt werde. Und das nicht so, als ob beiderlei Wirkungen schlechthin außer einander lägen: beim Sakramente treffen sie insofern zusammen, als ja dasselbe in's Wort gefaßt ist, insb. beim Abendmahl, welches nur für bereits zum Selbstbewußtsein entwickelte Personen bestimmt ist.

Von hier aus erhellt erst recht die Bedeutung beider Gnadenmittel für den einzelnen, ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und ihre Unterschiedlichkeit; man erkennt, daß keines das andere überflüssig macht, jedes am andern seine notwendige Ergänzung hat. Ohne das Wort wäre das Sakrament ein stummes Rätsel; ohne die Glauben schaffende Wirkung des Wortes bliebe das Verhältnis, in welches die Taufe den Menschen zu Gott setzt, ein rein objektives, die Gabe, die sie in sein Herz einsenkt, ein ungehobener Schatz im Acker; ohne den aneignenden persönlichen Glauben kommt es, trotz Taufe und Abendmahl, zu keiner persönlichen Heilsgemeinschaft mit Christus, zu keiner persönlichen Rechtfertigung, und zieht sich die sakramentliche Gnadenmitteilung, ohne ihren Segen entfalten zu können, allmählich wieder zurück, oder wird schließlich dem Empfänger zum Gericht. Darum behält das Wort die erste Stelle in der Heilsökonomie; denn im Glauben liegt die Entscheidung für das Heil. Wer ohne eigene Schuld der Sakramente entbehrt, kann möglicher Weise aus Gnaden selig werden allein durch den Glauben. Hinwiederum aber fehlt auch einem solchen noch viel zur vollen und allseitigen Heilsgemeinschaft; es fehlt dem seiner Natur nach subjektiven Glauben das Siegel der objektiven Gottesthaten, es fehlt dem Gläubigen die tröstliche Gewißheit, daß auch diejenige Seite seines Wesens, die selbst der geheiligte Wille nie völlig in seine Gewalt bekommt, in die reale Gemeinschaft mit Christo aufgenommen sei, es fehlt dem geistig-ethischen Leben der Realgrund der gottmenschlichen Natur Christi, in den es sich einsenken, und aus dem es sich nähren könne, es fehlt dem einzelnen die Eingliederung in das christliche Gemeinwesen; es ist überhaupt das ganze Christenleben noch zu einseitig spiritualistisch, daher auch noch weit mehr den Schwankungen und Einflüssen des Naturlebens ausgesetzt; der ver-

klärte Gottmensch ist dem neuen Menschen noch nicht vollständig angeeignet: erst durch das Zusammenwirken beider Gnadenmittel, des Wortes und der Sakramente, wird der Eine Heilszweck erreicht. Dies ist unsere Anschauung, welche, wie wir überzeugt sind, der Schrift entspricht.

Sie bewährt sich aber auch dadurch, daß sie uns in ihrer Rückbeziehung den Schlüssel zum Verständnis der Eigentümlichkeit der Sakramente darbietet. Denn sie läßt uns den Grund erkennen, warum sich hier die göttliche Wirksamkeit der natürlich-irdischen Elemente zu ihrer Vermittlung mit dem Menschen bedient. Es ist dies keine willkürliche Veranstaltung des Herrn, geschieht auch nicht um unserer Schwachheit willen, sondern einfach deshalb, weil es sich dabei um eine gottmenschliche Wirkung auf den ganzen substanziellen Wesensbestand des Menschen handelt, und dafür sind die einfachsten Elemente des Naturlebens die allein geeigneten Träger, während Rede und Sprache die entsprechendsten Mittel für den Verkehr mit der selbstbewußten, wollenden Persönlichkeit sind. Selbst die Wahl gerade dieser bestimmten Substanzen ist keine zufällige; sie sind die edelsten und reinsten, die es in dem ganzen Naturleben gibt, und nicht nur, wie wir oben sagten, die durchsichtigsten Abbilder dessen, was die Sakramente wirken, sondern wohl auch den höhern Potenzen am durchdringbarsten. Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen, bis zu der Behauptung, daß in der Aufnahme dieser irdischen Elemente in den Dienst des Geistes eine Weissagung auf die künftige Verklärung der Natur, auf die dereinstige Durchdringung der gesammten Kreatur von dem himmlischen Leben liegt. — Es ist jedoch noch ein tieferer Grund, ich möchte sagen der Hintergrund dieses Grundes, auf den unsere Anschauung hindeutet: daß sich uns der Geist Christi durch's Wort bezeugt, wird sich näher daraus erklären, daß der Geist die Stätte der göttlichen Heilsgedanken, die naturgemäße Offenbarungsform des Geistes aber das Wort ist, wie denn der Herr selbst im Worte sein gottmenschliches Selbstbewußtsein ausgesprochen hat; sollten nun nicht umgewandt für die Mitteilung seiner geistleiblichen Menschennatur die irdischen Substanzen des Brodes und Weines deshalb die naturgemäßesten Medien sein, weil er selbst dereinst mit ihnen seine jetzt verklärte Leiblichkeit genährt hat, wie er denn auch künftig, im Reich der Herrlichkeit in neuer Weise beides mit den Seinigen genießen wird?

Doch wie dem sei — jedenfalls läßt sich von unserer Anschau-

ung aus erkennen, warum gerade die Sakramente die kirchenbildenden Mächte sind: indem sie den Menschen an der Naturseite erfassen, erfassen sie ihn an der Seite seines Wesens, die ihn zum Gliede der Gattung macht; denn eben die natura humana ist das allen einzelnen Individuen Gemeinsame; und so erscheinen diese Gnadenmittel ganz geeignet, den Menschen aus dem Boden der alten natürlichen Menschheit in die Gemeinschaft der christlichen Kirche, der neuen Menschheit, herüber zu verpflanzen; sie heiligen seine Gattungsnatur und machen sie ebendamit zum Gliede jenes großen geistleiblichen Organismus, der sein lebendiges Haupt an dem erhöheten Gottmenschen hat. —

Unsere Fassung erleichtert endlich nicht nur die Lösung mehrerer schwieriger Fragen, z. B. nach dem Verhältnis der Wiedergeburt, welche die Kindertaufe, zu der, die das Wort in Erwachsenen wirkt — sondern sie erklärt es auch, warum gerade die Sakramente so vorherrschend den Charakter des Geheimnisses an sich tragen; denn das tiefinnerste Wesen der Natur und ihr Verhältnis zum Geiste ist uns verhüllt. So gewiß der Rapport zwischen dem Natur- und Personleben und zwischen dem leiblichen und geistigen Leben ist, so breitet sich doch ein Geheimnis darüber aus, das keine menschliche Forschung ganz zu durchdringen vermag.

Erweist sich so unsere Auffassung als ein Schlüssel zum Verständnis der Sakramente, so wird sie daran eine Bestätigung ihrer Richtigkeit haben.

Die gegenseitige Beziehung beider Sakramente auf einander bedarf hiernach kaum mehr der Erörterung. Sie verhalten sich augenscheinlich wie Einpflanzung und Förderung, Begründung und Ausgestaltung der Gemeinschaft mit Christo; das Abendmahl greift mit seiner Wirkung auf den durch die Taufe gelegten Grund zurück, so jedoch, daß es ein spezifisches Mehr gewährt. Und erst dadurch tritt seine hohe Bedeutung für die Heilsökonomie in's rechte Licht. In der Praxis aber ist ihre gegenseitige Beziehung keine unmittelbare, sondern es tritt zu beiden und zwischen beide immer das Wort vorbereitend und überleitend hinzu. Die Taufe setzt (bei Erwachsenen), um ihre Segensmacht zu offenbaren, eine vorangehende Wirkung durch's Wort voraus, und was sie in das tiefinnerste Wesen der Menschen einpflanzt, will selbst wieder erst durch's Wort in das Licht der selbstbewußten Persönlichkeit erhoben sein, um im Abendmahl seine volle Ausgestaltung finden zu können. Aber

auch das Abendmahl bedarf, um seine Heilswirkung auszuüben, des klaren, die Herzen erschließenden Zeugnisses des geisterfüllten Wortes. Daraufhin werden wir nun den gottgeordneten Heilsweg, wie er durch das Ineinandergreifen der beiden Gnadenmittel und der beiden Sakramente insonderheit sich vollzieht, darzustellen vermögen.

Der kirchliche Konsensus und der gegenwärtige Stand der Frage.

Der Protestantismus hatte sich zunächst — und damit greifen wir auf §. 65 S. 245 ff. zurück — den älteren Augustinischen Begriff des Sakraments (sacramentum est signum rei sacrae sive invisibilis gratiae forma visibilis) angeeignet und denselben im Interesse der Rechtfertigungslehre entwickelt. Hiernach sind ihm die Sakramente ein verbum visibile, näher ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae; ihre Bestandteile: verbum et elementum; ihr Zweck: die göttliche Gnade, d. h. die durch Christum erworbene, sündenvergebende, rechtfertigende Gnade, die gratia evangelica, welche das Wort bezeugt und verheißt, dem Menschen zu bezeugen, zu verbürgen, zu besiegeln. Gleichsam wie in einer Bilderschrift stellen sie ihm diese Gnade dar (pictura verbi), wie ein Siegel, das unter eine Urkunde gedrückt wird, vergewissern sie dieselbe dem einzelnen, damit er sie desto leichter sich im Glauben aneignen könne. So sind sie also signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, proposita ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur iis, Aug. XIII. Und wie sie dem Glauben zur Stärkung dienen, so setzen sie ihn hinwiederum, wenigstens in irgend einem Maße voraus. Ihre Wirkung ist sohin mit der des Wortes identisch: idem effectus verbi et sacramentorum. Dies ist die Ansicht von den Sakramenten, wie sie sich bei Luther bis etwa 1520, (vgl. §. 65) bei Melanchthon, überhaupt in den Anfängen der Reformation vorfindet und auch in den älteren Bekenntnissen der luth. Kirche überall durchklingt (obwohl darin selbst ihr Begriff nicht aufgeht). Sie steht im direkten Gegensatz gegen die römische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato; vgl. Augsb. Konf. Art. XIII. Apol. VII. Mit dieser Bestimmung wird also nicht nur von dem, was die sichtbaren Zeichen in sich tragen, noch völlig abgesehen, es wird nicht einmal ausgesagt, daß sie uns die Heilsgnade vermitteln. Die signa und ritus stehen nur äußerlich neben dem Wort der Verheißung, sie sind blos äußerliche Zeichen und Unterpfänder derselben, das Wort die Hauptsache, das allein heilwärtige und heilwirkende. Bei dieser Auffassung bleibt Zwingli stehen, ja er entleert sie noch, vgl. §. 65 S. 247.

Die lutherische Kirche konnte sich mit diesem vagen Sakramentsbegriff in die Länge nicht begnügen. Sie hatte von vorn herein den Grundsatz aufgestellt, daß der Begriff des Sakramentes weder nach der Etymologie des Wortes, noch auch nach irgend einer vorausgesetzten Ansicht, sondern lediglich nach dem zu bestimmen sei, was die Schrift über Taufe und Abendmahl aussage*). In dem Maße, als sie in das Wesen dieser Mysterien eindrang, mußte sich daher auch ihr Sakramentsbegriff vertiefen. Es wurde ihr alsbald klar, daß es sich dabei keineswegs um blose Zeichen (nuda signa), oder nur um eine Besieglung, sondern um wirkliche Darbietung, Vermittlung und Mitteilung der Gnade handle. Dies ist die zweite Stufe ihrer Sakramentslehre. Auch auf ihr ist die Analogie des Sakraments mit dem Wort der vorherrschende Gesichtspunkt, aber — und das ist der Unterschied — die Sakramente stehen nun nicht mehr als ein bloses Zeichen neben dem Wort, sondern sie haben das Wort zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer selbst, und vermitteln die im Wort, in der Verheißung bezeugte Gnade dem gläubigen Empfänger (offerunt, exhibent, conferunt, applicant et obsignant). Zu dieser tieferen Fassung war Luther schon frühzeitig im Kampf mit den Spiritualisten durchgedrungen; sein realer Begriff von dem Worte Gottes führte ihn mit Nothwendigkeit dahin (S. 240 f.) Er hat sie dann im groß. Katechismus, in dem Artikel von der Taufe, ausführlich dargelegt, auch in der Augsb. Konf. Art. XIII ist sie wenigstens angedeutet: utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat prommissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur; in der Apologie ist deutlich ausgesprochen: saramentum est opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod affert cerimoniae annexa promissio, in den Schmalkald. Art. bei der Lehre von der Taufe und dem Abendmahl ist sie mitenthalten. Wir können sie die altprotestantische nennen. Dogmatisch ausgebildet wurde sie insb. von M. Chemnitz a. a. O., von Flacius, von Aegidius Hunnius, in den Gießner Dissertationen vom J. 1604 an, am gründlichsten dargelegt von Joh. Gerhard. Bis auf ihn ist sie die herrschende geblieben. Sie will aber näher in's Auge gefaßt sein.

Ihre Eigenthümlichkeit besteht zunächst darin, daß sie die beiden Bestandteile des Sakramentes (substantialia sacr.), Wort und Element, organisch aufeinander bezieht und in den Begriff der Handlung zusammenfaßt. So, als ein in sichtbare Zeichen gekleidetes, in die Handlung gefaßtes Wort (als verbum vestitum, verbum visibile) unterscheidet sich das Sakrament von dem verbum nudum, und wird, wie dieses an

*) Vgl. die gründlichen Erörterungen bei Chemnitz. Ex. Conc. Trid P. II, loc. 1 de sacramentis in genere.

sich, zum Mittel, wodurch uns Gott seine Gnade darbietet, besiegelt und innerlich vermittelt. Duobus modis, sagt Chemnitz, solet Deus cum hominibus agere . . aliquando evangelium simpliciter per se, sive nudum proponitur, aliquando vero vestitum, seu visibile factum certis a Deo institutis ritibus seu sacramentis. So tritt das (in's Wort der Einsetzung gefaßte) Sakrament selbstständig neben das Wort der Verkündigung: Sicut evangelium est medium organum, seu instrumentum, per quod Spirit. s. efficax est, proponens, offerens, exhibens gratiam Dei ad salutem omni credenti: ita etiam sacramentis tribuitur virtus seu efficacia, non quod in sacramentis extra seu praeter meritum Christi et efficaciam Spiritus s. quaerenda sit gratia ad salutem, sed sacramenta sunt causae instrumentales, ita quod per illa media seu organa Pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare, Filius meritum suum communicare credentibus, Spiritus s. efficaciam suam exercere ad salutem omni credenti. Noch klarer und bestimmter J. Gerhard L. IX, 207: Die requisita sacr. sunt verbum et elementum; das Wort begreift den göttlichen Befehl und die göttliche mit ihm verbundene Gnadenverheißung in sich: die sichtbaren Elemente sind signa der göttlichen Heilsgüter, ihrer Darbietung und Mitteilung; aber keineswegs geht der Begriff des Sakraments in dem Zeichen auf, sondern: sacramenti genus est actio (216). Sacramenta sunt actiones divinae et sollennes, — quia Deus nobiscum in illis agit et vicissim cum Deo nobis in illis res est. Die irdischen Elemente sind sowohl Zeichen als Träger der göttlichen Gnaden: signa exhibitiva; non in significando tantum sed in conferendo et appli cando signa sacramentalia consistunt; singnificant, efficiunt, applicant et obsignant fide utentibus beneficia evangelii propria. — Der Zweck der Sakramente aber ist keineswegs blos: die göttlichen Verheißungen zu besiegeln (obsignare), dies ist vielmehr erst das zweite (302): der erste und vornehmlichste Zweck ist: die beneficia Christi den Gläubigen darzubieten und mitzuteilen; so sind sie vor allem organa, media et ὀχήματα, per quae Deus offert exhibet et credentibus adplicat promissionem evangelii propriam de remissione peccatorum, justitia et vita aeterna (249); causae instrumentales, per quae non solum nobis offertur, sed et confertur atque obsignatur gratia, besiegelt, da wo man sie schon besitzt (301. 287); efficacia media et organa, per quae Deus operante Spiritu s. vult conferre gratiam (253), und welche zur subjektiven Bedingung ihrer Wirkung den Glauben haben (fides est medium recipiens et apprehendens ex parte nostra 287. 292.) — Als weitere, untergeordnete Momente kommt dann noch hinzu,

daß sie Kennzeichen der kirchlichen Gemeinschaft, Denkmale der Wohlthaten Christi, Impulse zu gegenseitiger Liebe der Empfänger sind. — Auch nach dieser Fassung sind also die substantialia der Sakramente Wort und Element, und wenn man sich auch zuweilen mit Irenäus so ausdrückte, daß sie aus einem Sichtbaren und Unsichtbaren bestehen, so verstand man unter letzterem doch nur das Wort oder die mittelst des Gebrauchs der sichtbaren Elemente wirkende Kraft des dem Worte immanenten Geistes Gottes; das aber, was sie darbieten und mitteilen, ist die gratia evangelica, mithin ihre Heilswirkung wiederum mit der des Wortes identisch: idem effectus verbi et sacramentorum (249 ff.). Ebendeshalb sind auch die neutestl. Sakramente von den alttestl. der Wirkung nach nicht wesentlich, sondern nur gradweise verschieden, denn es ist dieselbe Gnade, um deren Vermittlung es sich hier wie dort handelt (260). Fragt man aber, warum ohneractet der gleichen Wirkung Gott dennoch zwei Mittel dafür geordnet, so lautet die einstimmige Antwort, er habe die Sakramente dem Wort hinzugefügt um unserer Schwachheit willen, als Stütze und Erleichterungsmittel für den Glauben (ob carnis nostrae infirmitatem).

Offenbar wird auch bei dieser Lehrform von dem, was die einzelnen Sakramente und namentlich das Abendmahl Spezifisches gewähren, noch ganz abgesehen. Nicht als ob es fehlte: sowohl das kirchliche Bekenntnis als die ältere Dogmatik hatte es vollständig in der Lehre von den einzelnen Sakramenten; Gerhard unterscheidet selbst schon im Artikel von der Taufe zwischen materia terrestris et coelestis in dem gleich nachher zu bezeichnenden Sinne, im Artikel vom Abendmahl hatte es ohnehin längst seine Stelle, nur in den allgemeinen Begriff des Sakramentes war es bis dahin noch nicht aufgenommen. Allein auch diese Ergänzung konnte nicht ausbleiben, um so weniger, als man gerade von dem bisherigen, dem calvinischen wenigstens scheinbar ähnlichen Sakramentsbegriff aus die reale Gegenwart und den realen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des Altars zu bestreiten versuchte. Den Anlaß dazu gaben die Verhandlungen auf dem Kolloquium zu Mömpelgart, wo Jakob Andreä gegen Beza geäußert hatte: substantiam baptismi aqua et spiritu constare und beides zusammen die substantialia der Taufe nannte. Von da an fieng man an eine zwiefache Substanz oder res in den Sakramenten zu unterscheiden, Leonh. Hutter aber ist der erste, der, nachdem er in den Loc. comm. p. 597 ff. diese Bestimmung gerechtfertigt, sie in den Sakramentsbegriff eingeführt hat. Denn, fragt er in seinem Compend. Loc. th. Loc. 19, nach Anführung der bisher üblichen gewöhnlichen Definition, — „Hast du noch eine andere Definition in Bereitschaft?“ und antwortet darauf: Rectius definitur sacramentum,

quod sit actio sacra divinitus institutat, tum elemento sive signo externo, tum re coelesti constans, qua Deus non solum obsignat promissionem gratiae, hoc est gratuitae reconciliationis evangelii propriam, sed etiam bona coelestia, in singulorum institutione prommissa, per externa elementa singulis sacramenta utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat. Von da an wurde diese Definition allgemein herrschend bei den DD.*). Man sagte entweder mit Hutter, die Sakramente bestehen aus einer materia (res) terrestris und coelestis, und bezeichnete das verbum als das principium ποιητικόν des ganzen sakramentlichen Aktes, oder man nannte als die drei Requisite des Sakramentes: verbum divinum (das mandatum div. und die prommissio div.), materia terrestris et coelestis, was nur formell davon unterschieden ist. Beide aber, setzte man hinzu, die res terr. und coel., durchdringen sich in ipso actu auf reale aber eigenthümliche, geheimnißvolle Weise, und nannte dieses Verhältnis unio mystica**). Es liegt am Tage, daß diese dritte Begriffsbestimmung, wir könnten sie die orthodoxe nennen, einen wirklichen Fortschritt über die vorige hinaus bildet. Denn die materia coelestis ist hier weder identisch mit dem, was die Früheren das Wort nennen, noch identisch mit dem, was sie unter der von den Sakramenten vermittelten allgemeinen Gnade (gratia evangelica), verstanden, sondern sie ist, von beiden verschieden, die besondere Gabe, die jedes Sakrament darreicht und welche bei jedem derselben verschieden ist; bei der Taufe: nomen s. Trinitatis, terminative Spiritus s.; beim Abendmahl: Leib und Blut des Herrn. Für diese mat. coelestis ist das irdische Element (res terrena) der vermittelnde Träger: rei coelestis ὄχημα, vehiculum ac medium exhibitivum; das aber, was die Verbindung und Durchdringung beider für die Handlung und innerhalb derselben bewirkt, ist das Wort, näher der im Worte sich bethätigende Christus. Daher non alia actione Deus, alia

---

*) Aehnlich Quenstedt, P. III de sacr.: Sacramentum est sacra et sollennis actio, qua Deus .. rem coelestem seu bona coelestia exhibet et dispensat, ad offerendam singulis utentibus et applicandam credentibus prommissionem de gratuita peccatorum per Christum remissione. Ebenso Nikol. Hunnius, B. Meisner, B. Mentzer u. a. Nur Musäus und Baier blieben bei der älteren Fassung, weil mat. coelestis kein geeigneter Ausdruck sei und bei den einzelnen Sakramenten auf sehr verschiedene Weise bestimmt werde.

**) Der Vollständigkeit wegen füge ich nur hinzu, daß uns. DD. zwischen Substanz und Form des Sakraments unterscheiden, unter letzterer den ganzen einsetzungsmäßigen Vollzug der Handlung (tota externa actio) verstehen, als deren integrirende Momente sind die consecratio (recitatio verborum instit.), die δόσις und die λῆψις bezeichnen. Alles ausführlich bei Gerhard und Quenstedt.

minister ecclesiae influit, sed una eâdemque actione, ab illo quidem ut agenti principali, ab hoc ut ministro. Wir stimmen dieser Lehrform*) im wesentlichen bei, denn in ihr gibt sich die Erkenntnis der luth. Kirche von dem Wesen der Sakramente einen adäquaten Ausdruck.

Aber erschöpfend ist auch sie noch nicht. Hatte man nämlich mit ihr die Eigenthümlichkeit des Wesens der Sakramente im Unterschied vom Worte richtig bezeichnet, dann lag auch die Frage nach der eigenthümlichen Wirkung derselben nahe. Der alte Kanon: idem effectus verbi et sacr. bedurfte einer nähern Bestimmung; denn wozu eine res coelestis, wenn sie für das Heil gar nichts gewährt, als was auch das Wort? Diese Fragen hatte bereits Luther besonders in der Lehre vom Abendmahl und im Rückblick auf die Anschauung der alten Kirche zu beantworten gewagt; andere waren ihm darin, wenn auch minder kühn, gefolgt. Noch mehr, derselbe L. Hutter hatte wenigstens einen Versuch gemacht, dem Gedanken, daß den Sakramenten überhaupt eine eigenthümliche Wirkungsweise zukommen müsse, einen Ausdruck zu geben. Er bemerkt in der Abhandlung über die causa finalis der Sakramente (Loc. 607), die er zunächst nach der herkömmlichen Weise dahin bestimmt, daß durch sie in mentibus fidelium partim conferatur partim confirmetur et obsignetur gratia divina (remissio peccat., beneficia Christi); — aus dieser Gleichheit der Wirkung mit dem Wort folge jedoch keineswegs, daß die Sakramente auf gleiche Weise die Gnade vermitteln wie das Wort; es könne etwas in verschiedener Beziehung Heilsmittel sein. Auch teilten die Sakramente nicht nur die allgemeine Gnade, sondern eine gratia specialis mit, ein donum peculiare, um die allgemeine Gnadenwirkung gewissermaßen zu verstärken; und zwar hat jedes Sakrament wieder sein besonderes donum. Diese Gnade unterscheidet sich spezifisch (specie distinguitur) von jener allgemeinen. Der Mensch wird also gerechtfertigt durch die Sakramente und empfängt damit alle die Heilsgüter, welche die Rechtfertigung in sich begreift: verum praeter haec dona gratia sacramentalis quiddam superaddit; denn, setzt Hutter hinzu: alioquin frustra acciperent sacramenta qui jam ante sunt justificati et donis Sp. s. instructi 612. In der Anwendung dieses Satzes sagt er dann allerdings von der Taufe nur, daß sie in den Bund der Gnade aufnehme, den innern Menschen auf besondere Weise stärke und den Willen desselben belebe, von der Eucharistie, daß sie eine sonderliche Süßigkeit gewähre, wodurch das geistliche Leben erquickt und gehoben werde, ohne tiefer in die Sache einzugehen: aber der Hauptpunkt, auf den es ankommt, die Frage, auf welche die ganze Entwicklung der lutherischen Sakramentslehre

*) Vgl. auch Schmid, luth. Dogmatik §. 53.

hindrängte, ist damit wenigstens in Angriff genommen. Darin liegt das Bedeutsame dieses Versuchs. Die folgenden DD. haben sich jedoch nicht weiter darauf eingelassen, sie beließen es im allgemeinen bei der Identität der sakramentlichen Wirkungen mit denen des Wortes, ohnerachtet sie bei den einzelnen Sakramenten und in der Lehre von der unio mystica viel weiter gehen*), und haben es so der spätern Zeit überlassen, jene Frage wieder aufzunehmen. Dies konnte auch nicht fehlen, sobald man sich auf's neue in die Sache vertiefte: die Konsequenz unserer kirchlichen Lehre von der Taufe und vom Abendmahl drängt unaufhaltsam dahin. In der That erkennt die gegenwärtige lutherische Theologie die Lösung jenes Problems als eine ihrer Aufgaben an. Schon Höfling (a. a. O. S. 10) bezeichnete treffend den Punkt, auf den es ankommt; ähnlich Hofmann, Delitzsch, Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens S. 210, Harnack a. a. O. S. 188 f., Frank; in spezieller Beziehung auf's Abendmahl Kahnis und Dieckhoff; — insbesondere Martensen: Die christliche Taufe c. 1 und in der Dogmatik §. 247, wo die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Sakramente darein gesetzt wird, „daß die heiligen Pfänder des neuen Bundes zugleich eine wirkliche Wesens- und Lebensmitteilung des auferstandenen Christus, der der Erlöser und Vollender nicht nur der Geistlichkeit, sondern auch der Leiblichkeit ist, enthalten.“ „Das tiefste Geheimniß des Sakraments bestehe darin, daß Christus hier nicht nur seiner Geistlichkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach sich mitteile.“ Sehr schön und zugleich vorsichtig spricht sich auch Ehrenfeuchter, Praktische Theologie S. 79 darüber aus: „Es ist das Leben Christi, wie es sich in seinem Tod und in seiner Auferstehung mitteilt, das der heilige Geist nach der Seite des Bewußtseins im Worte der Predigt, nach der Naturseite des Menschen gewendet in Taufe und Abendmahl gegenwärtig und wirksam sein läßt.“ „Allerdings — fährt er fort — wie für diese Weltzeit überall die ethischen Verhältnisse, die im Lichte des Bewußtseins stehen, die vorwiegenden sind, die kosmischen Bezüge aber mehr andeutungsweise und nur wie weissagend erscheinen: so tritt auch in der Kirche das Sakramentale vornehmlich nach seiner ethischen Seite hervor. Dies muß erkannt werden, gerade je tiefer die wunderbare Mystik des Sakraments uns ergreift. . . Zunächst nun ist das Sakrament Siegel und Bestätigung für die Vergebung der Sünde. Aber wie die Vergebung in einem innern Zusammenhang mit dem Wunder steht (Mtth. 9, 6), das Wunder aber

---

*) Die unio mystica, durch Wort und Sakrament vermittelt, ist eine Einigung des Gläubigen nicht nur mit der göttlichen, sondern auch mit der menschlichen Natur Christi.

einesteils mit der Menschwerdung des ewigen Wortes, deren einzelnes Zeichen es ist, anderenteils mit der Offenbarung der vollendeten Zukunft, die es vorandeutet: so ist auch das Sakrament nicht blos Bekräftigung der Sündenvergebung, sondern auch fortgehendes Zeugniß der Menschwerdung, thatsächliche Verheißung der Vollendung. Das Sakrament bildet in dieser Beziehung den geistlichen Naturgrund der Kirche, während im Worte das Licht des Bewußtseins aufgeht. Doch diese höhere Natur ist in dem Sakramente nicht allein offenbar, sondern auch verborgen; für diese Zeit wird es stets ein Gleichniß des ewigen bleiben". Ebenso hat Stahl in seiner Schrift: Die luth. Kirche und die Union S. 150, eine Fortbildung der lutherischen Lehre von den Sakramenten versucht.

Diese Versuche sind sämtlich aus demselben Bedürfnisse entsprungen. Sie gehen allerdings in mannigfacher Weise auseinander, und werden sich nicht alle als haltbar bewähren; ich meinerseits kann weder denen beitreten, die wie von Martensen (von der Taufe) und teilweise auch von Stahl geschieht, die Bedeutung des Wortes beeinträchtigen, wogegen Jak. 1, 18; 1 Pet. 1, 23; noch kann ich mit demselben Martensen u. a. das Unterscheidende des Sakramentes in die Mitteilung der Leiblichkeit Christi setzen, denn eine solche finde ich in der Taufe nicht; meine Anschauung trifft am nächsten mit der von Ehrenfeuchter angedeuteten zusammen. Auch sie wird sich erst noch zu bewähren haben. Aber das Recht und Notwendigkeit, die Sakramentslehre unserer Kirche in der bezeichneten Richtung noch um einen Schritt weiterzubilden, liegt klar am Tage und darf sich durch die Instanzen, welche Kliefoth (Von der Kirche S. 156 ff.) und Philippi (Glaubensl. V, 2. S. 387 f.) gegen einzelne jener Versuche erhoben haben, nicht beirren lassen. [Wenn Dorner (Glaubensl. II, S. 817) dagegen einwendet, daß darnach den Sakramenten eine Wirksamkeit auf die Natur in physischer d. h. nicht durch den Geist vermittelter Weise zugeschrieben werden solle, so liegt dem die falsche Ansicht zu Grunde, daß, was dem Geiste nicht unmittelbar durch die Intelligenz vermittelt wird, überhaupt nicht mehr geistig vermittelt ist. Als ob der Geist nicht vieles empfinge, was das Maß seiner augenblicklichen Erkenntnis übersteigt, als ob in ihn nicht viele Keime gelegt würden, die sich erst nach und nach entwickeln und so auch allmählich erst für seine Erkenntnis fruchtbar werden! Dorner bestimmt das Besondere des Sakraments so, daß es die Gnade in ihrer Ganzheit und in ihrer Beziehung auf die einzelnen Individuen darbietet. Darnach liegt der Unterschied zwischen Wort und Sakrament nur in der Form, in welcher der in beiden gleiche Inhalt sich darstellt. Aehnlich von Oettingen, Philippi, Steinmeyer in der Schrift: Die Eucharistiefeier und der Cultus 1877. — Daß der Neuprotestantismus dem Sakrament erst recht allen höhern, eigentümlichen Gehalt ab-

sprechen muß, ist nur natürlich. Lipsius erklärt (Dogmat. §. 841 f.), daß die Geisteswirksamkeit sich durch das Handeln der kirchlichen Gemeinschaft auf den einzelnen vollziehe und sieht demnach in den Sakramenten eigentümliche Pfänder und Mittel der göttlichen Gnade, durch welche den einzelnen der in der kirchl. Gemeinschaft wirkende Geist Christi die subjektive Zueignung des christl. Heils als objektiv göttliche Gnadenverheißung verbürgt und unter der Bedingung des Glaubens die verheißene Gnadengabe auch wirklich zum persönlichen Besitz verleiht. Aehnlich Biedermann Dogmatik §. 918 ff.]

Was wir bisher von dem Sakramente sagten, will nun freilich nicht so verstanden sein: Gott habe sich dergestalt mit seinem Gnadenwirken an sie gebunden, daß er nicht den unverschuldeten Mangel derselben bei einzelnen auf anderem Wege ersetzen könnte, — was mit Recht von uns. DD. behauptet worden ist. Aber die Kirche ist an die von ihm gesetzte Ordnung gebunden, sie kann niemanden vom Sakrament entbinden, an welches sie selbst gebunden ist. Das Sakrament ist aber auch an sie gebunden; — und diesen Punkt möchte ich hier noch besonders hervorheben, weil er nicht immer genug betont wird. Wie nämlich die Gemeinde des Herrn von ihm selbst zum Vollzug seiner Sakramente gestiftet ist, so kann auch nur sie dieselben wirklich, d. h. nach seinem Worte, auf Grund seiner Verheißung und zu dem von ihm gewollten Zweck verwalten, und nur wo sie so vollzogen werden, bekennt sich der Herr dazu. Der katholische Satz von der intentio ministri hat Wahrheit, wenn als das handelnde Subjekt nicht der einzelne minister, sondern die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen gesetzt wird. Eine Gemeinschaft von solchen, die sich nicht zu dem Herrn, zu seinen Verheißungen und Stiftungen bekennete, auch wenn sie seine eigenen Worte, aber in einer seinem Willen fremden, möglicher Weise blasphemischen Intention gebrauchte — sie hätte und feierte doch kein Sakrament; es bliebe eine leere Form, mit der der Herr nichts zu schaffen hätte. Insofern, sagte ich, sind die Sakramente an die Kirche Gottes gebunden, an die er selbst sie gebunden hat; es ist ihnen wesentlich, Handlungen einer christlichen Gemeinschaft zu sein. Aus demselben Grunde aber wird die Geltung derselben nicht von dem Maße der Erkenntnis, welche die einzelne christliche Sonderkirche von dem Wesen des Sakramentes besitzt, sondern dadurch bedingt sein, daß sie sich zum Herrn bekennt, und die Intention hat, seine Stiftung nach seinem Willen zu vollziehen. —

3. Die Heilsordnung.

§. 72.

Jetzt erst, nach der Lehre von dem Geiste Christi und von den Gnadenmitteln, sind wir im Stande, den ganzen Vorgang der Heilszueignung darzulegen, den wir oben nur mit Wenigem bezeichnet haben (§. 62) und der den Hauptabschnitt dieser zweiten Hälfte des Werkes Christi ausmacht. Wir nennen ihn den ordo salutis, weil er sich nach einer von Gott selbst festgesetzten Ordnung, in einer Succession von Momenten vollzieht, deren Wesen, Unterschied und Zusammenhang zu verstehen von der höchsten theoretischen und praktischen Bedeutung ist, weil darauf in der That das Heil des Menschen beruht. Es ist der gottgeordnete Heilsweg, um den es sich handelt.

Das Zentrum dieses Vorgangs bildet der Akt, in dem es zur wirklichen persönlichen Zueignung des objektiven Heils an den Menschen, also zur Herstellung desjenigen Thatbestandes kommt, in dem wir bisher unsern Ausgangspunkt nahmen, zur Rechtfertigung. Die Rechtfertigung hat den Glauben zur Voraussetzung und Bedingung; sie besteht (wie wir es oben vorläufig ausgedrückt haben), in der speziellen Applikation der Versöhnung und der in dieser hergestellten Gottesgemeinschaft an die Person des Gläubigen. Sie ist der göttliche Gnadenakt, der seinen Gnadenstand begründet und für ihn der Quell alles Trostes und Friedens, aber auch der Kraft und des Lebens wird. Wer ihrer erfahrungsmäßig gewiß worden ist, kann mit voller Zuversicht sagen: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält"; — er weiß, daß er ein Kind Gottes geworden ist.

Die Rechtfertigung hat deshalb für die subjektive Seite der Heilslehre dieselbe prinzipielle Bedeutung, wie die Lehre von der Versöhnung für die objektive Seite. Erstere setzt die letztere nicht nur voraus, sie steht im kausalen Zusammenhang mit ihr und nimmt deshalb auch ganz dieselbe zentrale Stellung ein. Wie die Versöhnung den Mittelpunkt der objektiven heilsvermittelnden Thätigkeit Christi bildet, zu der sich alles andere — Lehre und Leben des Erniedrigten, Vertretung und Selbstbemitteilung des Erhöhten im Geist — wie Voraussetzung und Konsequenz verhält, so verhält sich auch die Gesammtheit der von ihm ausgehenden Geistes- und Gnadenwirk-

ungen durch Wort und Sakrament wie Vorbereitung und Folge zur Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Bekehrung, die ihr nächstes Ziel im Glauben hat, geht voraus, die Heiligung folgt nach — sie selbst, die Rechtfertigung, steht in der Mitte zwischen beiden, beide sowohl scheidend als verbindend: der Zielpunkt der Bekehrung, der Ausgangspunkt für die Heiligung Wie aber die Versöhnung, obwohl im engsten Zusammenhang mit Erlösung und Vertretung stehend, dennoch sich von beiden wesentlich unterscheidet, so unterscheidet sich auch die Rechtfertigung von der ihr vorangehenden Bekehrung und von der an sie anschließenden Erneuerung oder Heiligung. Sie ist eine andersartige Gottesthat als diese beiden Gnadenwirkungen, welche Vorgänge in der menschlichen Persönlichkeit sind; denn sie ist ein Akt der göttlichen Zurechnung des Verdienstes Christi an den durch Wirkung seines Geistes Glaubenden. In dieser ihrer unterscheidenden Eigentümlichkeit sowohl als im Zusammenhang mit der Bekehrung und Heiligung will die Rechtfertigung dargestellt sein.

Diese Darstellung ist nichts als die Darlegung unsrer eignen Heilserfahrung; unsre Erfahrung davon aber geht nur in der Kirche und durch die bereits beschriebenen Mittel ihres Dienstes vor, kann also auch nur so, wie sie innerhalb derselben vorgeht, ausgesagt werden. Durch diese Beschränkung unterscheiden wir uns von der herkömmlichen Weise, die Heilsordnung zu behandeln, und können das um so mehr, als wir die entsprechenden Vorgänge auf dem außerkirchlichen Gebiete bis dahin verfolgt haben, wo sie den Menschen von außen her zur Kirche herzubringen (§§. 67. 68).

In dem ordo salutis gibt sich das spezifisch protestantische Bewußtsein gegenüber der römisch-katholischen Anschauung seinen bestimmtesten Ausdruck. Es ist der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, der sich darin zur lehrhaften Darstellung bringt. Dieser Glaube, und er allein, macht den bußfertigen Sünder gerecht und selig. Es gibt keinen andern Weg zum Heil, zum Frieden und zum Leben in Gott als ihn. Die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben bildet daher das Zentrum wie der christlichen Heilserfahrung, so der christlichen, näher der lutherischen Dogmatik. Denn gerade Luther'n ist mit jener Erfahrung die schriftgemäße Erkenntnis der Rechtfertigung in einer Tiefe und Klarheit aufgegangen, wie vor ihm keinem nach den Tagen der hohen Apostel. Sie ist wie der Mittelpunkt seines eigenen Glaubens und Lebens -- so auch der des Glaubens und Bekenntnisses der lutherischen Kirche geworden. Sie heißt der articulus stantis et cadentis ecclesiae, der „Hauptartikel

der christl. Lehre" (Conf. Aug. XX), praecipuus locus doctrinae christianae „der Artikel, von dem man nichts weichen noch nachgeben kann, es falle gleich Himmel und Erde und was nicht bleiben will." Und diese zentrale Bedeutung hat dieser Artikel auch für die lutherische Kirche behalten. Vortrefflich sagt Chemnitz Ex. Conc. Trid. T. II Loc. VIII, 183: Hic locus est praecipuus in doctrina christiana. Anxiae enim et perterrefactae mentes, quae cum peccato et ira Dei luctantur, unicum hunc portum quaerunt, quomodo Deum habere possint placatum et propitium. Diese Gewissensfrage ist der Ausgangspunkt der protestantischen Doktrin, diese Gewissensnot der Schlüssel zu ihrem Verständnisse; at vero, fährt Chemnitz fort, unicus locus justificationis recte explicatus offert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis, illustrat et amplificat gloriam filii Dei, redemtoris et mediatoris nostri. Und so klingt es fort durch die ganze Reihe unserer a. DD. hindurch, auch bei denen, die die zentrale Bedeutung dieses Artikels in der äußern Anordnung nicht mehr zum völligen Rechte kommen lassen: Justificatio est ἀκρόπολις totius religionis christianae ac nexus, quo omnia doctrinae christianae membra continentur, quoque rupto solvuntur reliqui articuli omnes, Quenstedt II c. 8.

Bei der Darstellung kommt es nun zunächst auf den Gegensatz zur katholischen Doktrin d. h. auf das Verhältnis der Rechtfertigung zur Erneuerung und Heiligung an. Nach katholischer Doktrin ist die Rechtfertigung wesentlich der durch das Ineinandergreifen göttlicher und menschlicher Thätigkeit sich vollziehende Prozeß der sittlichen Erneuerung des Menschen, und das Resultat dieses Prozesses: die volle Aufnahme der Person in das göttliche Wohlgefallen ist hier eben das, was der Protestantismus seinerseits an die Spitze stellt und der Heiligung, als das Prinzip derselben, vorangehen läßt. So kehrt sich der ordo salutis in den beiderseitigen Lehrsystemen völlig um: was in dem protestantischen Grund und Ursache des Heiles ist, wird in dem römischen zur Folge, und was dieses als Grund und Ursache betrachtet, erscheint hier als Entwicklung aus dem Grunde. Von da aus gewinnen dann alle Hauptsätze auf beiden Seiten eine andere Stellung und erhalten alle Hauptbegriffe eine andere Bestimmung; während nach protestantischer Lehre die Rechtfertigung ein actus forensis ist, wird sie dort zu einer inspiratio novae voluntatis oder dilectionis, und die Gerechtigkeit selbst, durch welche der Sünder vor Gott gerecht wird, zu einem habitus infusus, während sie dort die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist u. s. w. Auf der richtigen Würdigung und Unterscheidung dieser Momente beruht daher vornehmlich das Verständnis der protest. kirchlichen Lehre.

Die Taufe.

§. 73.

Der Eintritt des Menschen in die Heilsgemeinschaft geschieht durch die Gottesthat der Taufe. Ob dieser That eine Wirkung des berufenden Wortes auf den Menschen vorangehen müsse, oder ob sie ohne eine solche eintreten könne, in welchem Falle dann die in's Wort gefaßte Taufe selbst Vollzug der Berufung ist, das bestimmt sich verschieden, je nachdem das Individuum von außen her zur christlichen Kirche herzugebracht, oder in ihr geboren wird. Im ersteren Falle bedarf es der vorbereitenden Gnadenwirkungen durch's Wort, und zwar bis dahin, daß die ersten Anfänge der Buße und des Glaubens in ihm entstanden sind (§. 67); im letzteren Fall — und mit diesem haben wir es hier zu thun — macht die Taufe den Anfang.

Daß die Kirche Recht und Pflicht habe, die in ihrem Schooße geborenen Kinder zu taufen, kann für uns so wenig zweifelhaft sein, als die Beantwortung der Frage: ob die Kinder christlicher Eltern der Taufe bedürftig und fähig seien. Ihre Bedürftigkeit ergibt sich aus ihrer natürlichen Sündhaftigkeit, die sie unter die Gemeinschuld der Menschheit und unter den Zorn Gottes beschließt, ihre Befähigung zur Taufe aus der objektiven Kraft und Wirkungsweise der Sakramente überhaupt (§. 71), und insbesondere aus der Bestimmung der Taufe, welche als das sacramentum initiationis keine anderere Voraussetzung hat, als die allgemeine Bestimmbarkeit für das Heil, die dem natürlichen Menschen als solchem eignet, und die hier, beim Kinde, wo das persönliche Wollen noch nicht erwacht ist, den Charakter der reinen capacitas passiva hat. Mehr bedarf es nicht; denn die Taufe will ja das Gnadenverhältnis und den neuen Lebensanfang erst schaffen, setzt denselben also nicht schon als vorhanden voraus. Steht es aber so, dann ist die Kirche kraft ihres Berufes verpflichtet, die Taufe überall da zu vollziehen, wo sich die gottgeordneten Bedingungen vorfinden, unter denen sie ihren vollen Segen entfalten kann, wie dies in der christlichen Familie und Gemeinde der Fall ist.

Damit wird denn der Mensch bei seinem Eintritt in das Leben der Sünde und des Todes auch sogleich in jenes Verhältnis zu Christus und seiner Gemeinde hineingestellt, von dem wir §. 69 sagten. Entnommen der verdammlichen Schuld und der knechtenden Macht des natürlichen Verderbens, tritt er in den Gnadenstand ein und erfährt die Wiedergeburt, nämlich in der Weise, wie sie auf

diesem Stadium menschlichen Daseins möglich ist: der Geist Christi teilt sich dem Zentrum der geistleiblichen Natur, dem Herzen des Kindes mit und schafft in ihm den noch verborgenen aber doch wirkungskräftigen Anfang eines neuen, geistlichen Lebens. So sagen wir mit Absicht. Denn die Taufe wirkt noch kein bewußtes Verhalten in dem Kinde, was ja selbstverständlich nicht möglich ist, und also auch nicht das, was wir Glaube nennen; es ist nur erst ein geheimnisvolles Walten des Geistes Christi in jener Tiefe, in welcher Natur- und Personenleben des Kindes noch zu unmittelbarer Einheit zusammenbeschlossen sind, ein göttliches Erfassen dieses kreatürlichen Lebenszentrums, wodurch die natürliche Richtung desselben umgewandelt wird, mithin allerdings wesentlich dieselbe Gnadenwirkung, welche für den Heranwachsenden in der Form des Glaubens zur Erscheinung kommt; — aber noch nicht für das persönliche Bewußtsein; man könnte etwa sagen: „die göttliche Substanz, nicht die menschliche Form des Glaubens" (Martensen), obwohl auch diese Bezeichnung nicht zutrifft, weil damit nur ein göttlicher Faktor, nicht ein Produkt im Menschen genannt wäre; am besten dürfte man es ein inneres Aufgeschlossensein des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenwerk in ihm nennen, entsprechend dem natürlichen Aufgeschlossensein des Kindeslebens gegen die Mutterliebe, welches erfahrungsmäßig weit hinter das Erwachen des Selbstbewußtseins zurück bis in das früheste Dämmmerungsleben des Säuglings hineinreicht.

So unscheinbar nun diese Gnadengaben und Gnadenwirkungen der Taufe sind, von so durchgreifender Wichtigkeit sind sie für die ganze Zukunft des Getauften. Denn dieser hat damit innerlich die sichere und triebkräftige Basis gewonnen, aus der sich das neue Leben entwickeln kann, und ist zugleich in den Organismus der Gemeinde eingepflanzt, in dem alle äußeren Bedingungen dafür liegen. Daher kommt jetzt alles darauf an, daß es mit ihm auch wirklich zu dieser Entwicklung komme, d. h. daß ihm der durch die Taufe geschenkte Besitz zum Bewußtsein gebracht, in sein persönliches Wollen und Wissen eingeführt, selbstthätig von ihm angeeignet werde. Und dafür ist der seiner Natur nach persönliche Glaube das geistliche Organ.

Der Getaufte muß also zum Glauben erzogen werden.

Der Glaube hat aber zur Bedingung seines Entstehens die

Erkenntnis der totalen Sündhaftigkeit und das aufrichtige Heilsverlangen, welche beide selbst wieder auf der erfahrungsmäßigen Erkenntnis des Wesens der Sünde beruhen (vgl. §. 74). Ohne sie kommt es nicht zum Glauben. Denn erst in dieser bittern Erfahrung scheidet man sich innerlich von der Sünde und kehrt sich der Gnade Gottes in Christo zu. Wir nennen diesen Vorgang die Reue*) und verstehen darunter die persönliche Abkehr von der alten natürlichen Sinnesrichtung, welche an dem Glauben, als an der persönlichen Ergreifung des Heils, ihre andere positive Seite hat. Beides zusammen ergibt den Begriff der Bekehrung, wie wir ihn schon oben §. 66 und zwar dort als Vorbedingung für die Taufe Erwachsener aufgestellt haben.

Auch dem in der Kirche als Kind Getauften kann dieser Vorgang nicht erspart werden. Denn obwohl in den Gnadenbund der Versöhnung aufgenommen und den Wirkungen des heiligen Geistes unterstellt, ist der Getaufte doch noch mit der sündigen Naturbestimmtheit behaftet, die sein ganzes Wesen infiziert und an sich vor Gott verdammlich ist. Er muß sich daher erst von ihr in der Reue scheiden und den Christus, der sich ihn angeeignet hat, persönlich ergreifen: wo nicht, so kommt es in ihm zu einem Widerspruch zwischen dem, was er durch die Gnade der Taufe ist, und zwischen dem, was er durch sie werden soll, zwischen dem gottgesetzten Verhältnis und zwischen der innersten Richtung seiner Persönlichkeit: ein Widerspruch, der, wenn er beharrlich festgehalten wird, dem Getauften den Segen der Taufe wieder entziehen muß. Nur wenn er, in das Stadium der bewußten Selbstentscheidung eingetreten, die empfangene Gnade bejaht, bewahrt und in sich wirksam werden läßt**), gereicht ihm die Taufe zum bleibenden und ewigen Heil. — Deshalb tritt nun das Wort in seiner Doppelgestalt als Gesetz und Evangelium durch den Dienst der Kirche (Eltern, Erzieher, Lehrer, Gemeinde, Schule, christliche Umgebung) an den Getauften heran, um ihn zur Sinnesänderung und zum persönlichen Glauben zu führen.

Die Wirkung des Wortes auf ihn ist im wesentlichen dieselbe, wie die §. 68 beschriebene, modifiziert sich jedoch auf Grund der vorangegangenen Taufe. Denn erstlich hat hier das Wort nicht

---

*) Nach gegenwärtigem Sprachgebrauch auch Buße, obwohl dieser Ausdruck, auch wenn er im Unterschied vom Glauben gebraucht wird, einen etwas weitern Sinn hat als „Reue."

**) Ein Analogon der Freiheitsprobe des erstgeschaffenen Menschen §. 24.

wie dort den rein natürlichen Menschen in seiner totalen Erstorbenheit für's Geistliche zu seinem Objekt, sondern den Wiedergeborenen, in dessen Innerstem der Geist Christi Wohnung gemacht hat; das aneignende Verhalten, welches dort erst ermöglicht werden muß (§. 68), ist hier bereits begründet (arbitrium liberatum): das Wort findet also immer schon einen Anschließungspunkt für seine Wirkungen vor; zum andern handelt es sich hier nicht darum, das Heil erst an den Menschen heran und in ihn herein zu bringen, sondern darum, das schon begründete Heilsverhältnis, die Gotteskindschaft, seinem Bewußtsein zu vergewissern, die bereits geschenkte Gotteskraft in das Wollen einzuführen. So wird denn hier die Gnadenwirkung einen vorherrschend erziehenden und entwickelnden Charakter annehmen, die Heilsverkündigung durchweg an die Taufe anknüpfen. In dieser Gestalt wird es ihr leichter gelingen, in den Getauften Buße und Glauben zu erzielen, als bei den noch draußen Stehenden. Denn eine weit tiefer einschneidende Wirkung übt doch das göttliche, die Sünde strafende Gesetz, wenn dem Menschen in dem Tode Christi, auf den er getauft ist, der richtende Ernst des göttlichen Zornes wider die Sünde, und in der Gemeinschaft dieses Todes, in die er, der Getaufte, eingepflanzt ist, die Verpflichtung und die Befähigung, der Sünde abzusterben, nachgewiesen wird. Dieser Thatsache gegenüber wird der Mahnruf zur Buße doppelt eindringlich, weil der Ungehorsam dagegen als Abweisung der bereits empfangenen Gnade, als Mißachtung und Versündigung gegen sie erscheint. Aber auch umgewandt, wie viel leichter mag es dem Wort des Evangeliums gelingen, den Menschen zur persönlichen Ergreifung des Heiles zu bewegen, wenn es ihm neben der objektiven Weltversöhnung auch das Kindesrecht, das er bereits in der Taufe überkommen hat, vorhalten und die Macht, die er darin besitzt, bezeugen darf? An diesen Thatsachen kann der keimende Glaube sich leichter entwickeln, der schwankende sich halten, der angefochtene sich aufrichten, auch dann noch, wenn ihm in den Zeiten der Dürre die Freudigkeit verschwinden will. Die Form der Unterweisung und der Gang, den die Bekehrung innerhalb der Kirche nimmt, ist also durch die vorangehende Taufe eigentümlich bestimmt.

Eine bestimmte Skala läßt sich übrigens auch dafür, so wenig als §. 68 aufstellen. Ein Christ kann, wie es Beispiele gibt, von seiner Taufe an unter den Einflüssen des Wortes und der christlichen Gemeinschaft sich in so gesunder und normaler Weise entwickeln,

daß jede Stufe seines Lebens einen allmähligen Fortschritt nach der Seite der Erkenntnis und des Willens, ein successives Wachstum in Buße und Glaube bildet: eine stetige Entfaltung der Kraft der Taufe; bei andern hingegen — und dies ist wohl das gewöhnlichere — geht es auch innerhalb der Kirche durch vielfache Schwankungen oder auch durch gewaltsame Uebergänge hindurch. Es tritt etwa nach einer Zeit des geistlichen Schlummers ein Moment des tieferen Ergriffenwerdens von der Gnade ein, den man die Erweckung nennen kann, aber nicht mit der eigentlichen Bekehrung verwechseln darf; dann folgt eine Periode energischen Fortschreitens, aber auch dazwischen wieder Stillstände oder selbst momentane Rückschritte u. s. w. — — das worauf alles ankommt, ist das wirkliche Zustandekommen der Buße und des Glaubens, außerdem bleibt dem Getauften das ihm geschenkte Heil ein toter Schatz, ja es wird ihm schließlich zum Gericht. Erst mit dem bußfertigen Glauben tritt die persönliche Rechtfertigung und mit ihr die Erneuerung ein*).

Es gilt daher zunächst, das Wesen dieses Glaubens näher darzulegen.

1) Kindertaufe. Die Kindertaufe hat weder einen ausdrücklichen göttlichen Befehl, noch zeigt uns die apostolische Praxis ein völlig unzweifelhaftes Beispiel dafür, obwohl Stellen wie Apg. 10, 44. 48. 16, 15. 30. 33. 18, 8. 1 Kor. 1, 16 eher dafür als dagegen sprechen. [Vgl. auch Eph. 6, 1, wo Paulus zu Kindern als zu Gliedern der Gemeinde spricht u. Kol. 2, 11 ff., wo er die Taufe mit der an den Kindern vollzogenen Beschneidung vergleicht**)]. Die Taufe der Apostel und der ersten Kirche war zunächst Proselytentaufe und mußte es sein; denn es handelte sich hier erst um die Gründung der Kirche; ihre Arbeit fällt unter den Gesichtspunkt der Missionsthätigkeit. Aber die Verfahrungsweise der Apostel, die ganzen Familien zu taufen, wenn auch nur das Haupt derselben gläubig geworden war (vgl. die angef. Stellen), zeigt deutlich die Absicht, das Haus zur Pflanzstätte der christlichen Gemeinschaft zu machen, und schon darin liegt die unverkennbare Intention, daß die Taufe, sobald

*) Das Nacheinander von Taufe, Buße, Glaube, will hier nicht als zeitliches, sondern als innere Succession der Momente verstanden sein.

**) Treffend bemerkt Dorner a. a. O. II, S. 837: „Die Kirche kann nicht ärmer sein als die Synagoge, der neue Bund nicht weniger Liebe ausdrücken als der Bund der Beschneidung, der auch den Kindern zu gute kam."

nur erst die Kirche festen Boden in der Welt gewonnen hat, zur Kindertaufe werden soll. Eben darauf deutet auch das Wort des Herrn Mk. 10, 13—16 Mtth. 19, 13—15 (vgl. Mtth. 18, 3 f. 6. 14.) hin, welches den Kindern das Himmelreich zuspricht und für die Kirche die Weisung enthält, sie dem Herrn darzubringen, wofür die Taufe das von ihm selbst geordnete Medium ist. In der That sehen wir auch die Kirche im rechten Verständnis der Weisung ihres Herrn frühzeitig ihre parvulos durch die Taufe der Heilsgemeinschaft einverleiben und neben der Proselytentaufe auch die Kindertaufe zur allgemeinen Sitte werden; als sacramentum initiationis trug sie von vorn herein die Bestimmung dazu in sich*). — Mit Uebergehung der vielfachen Verhandlungen über Bedürftigkeit und Fähigkeit der Kinder beschränken wir uns daher hier auf die Frage nach dem Glauben der Kinder. Der Glaube ist die subjektive Bedingung des Heils, das einige *ὄργανον καταληπτικόν* für die Gnade Gottes in Christo: aber die neugebornen Kinder entbehren noch das Selbstbewußtsein. Wie also? Bekanntlich war Augustin der Ansicht, daß der Glaube der Kirche, in deren geisterfüllten Organismus (in sancta compage corporis Christi) die Unmündigen durch die Taufe eingepflanzt werden, den Mangel an eigenem, selbstbewußtem Glauben bei ihnen ersetze und erfülle. Die Kinder, lehrt er, empfangen das sacramentum fidei in fide ecclesiae auf dem Grunde der Einheit des spiritus regenerans in ihnen und in den offerentibus; — per hanc societatem unius ejusdemque spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato. — Parvuli per alios credunt. Und darin ließ sich der berühmte Kirchenlehrer durch den Umstand, daß doch die Taufzeugen, die sie herzubringen, möglicherweise selbst der rechten Intention entbehren, nicht hindern. Denn er sieht hinter den Taufzeugen die ganze heilige Kirche, welche die Kinder gleichsam auf den Armen ihres Glaubens herzuträgt (Epist. ad Bonif.). Derselben Ansicht war auch ursprünglich Luther; er hielt es für möglich, daß ein kleines Kind durch das Verdienst fremden Glaubens getauft und selig werden könne (16, 29. 28, 416). Später modifiziert er seine Ansicht dahin, daß es nicht fremder, sondern der „eigene Glaube“ der Kinder sei, der zur Taufe erfordert wird, denn

---

*) S. Höfling a. a. O. §. 22 u. 24 S. 99—137, die reichen exegetischen und histor. Nachweise — — S. 103: „Kinder bedürfen der vorausgehenden Wirkung des Wortes nicht, um die Taufgnade zu empfangen; aber dieselbe kann, wenn sie am Leben und unter den Gesetzen dieses zeitlichen und irdischen Daseins bleiben, in ihnen nicht zum gewußten und gewollten Besitze sich entwickeln, und ihnen unter den Einflüßen und Einwirkungen der Welt nicht erhalten und bewahrt bleiben, wenn Predigt und Zucht des Wortes nicht nachfolgen.“ Ebd. die Auseinandersetzung, warum hier nur von Christenkindern die Rede sein kann.

ohne eigenen Glauben nütze das Sakrament nicht; auch mit der Berufung auf den zukünftigen Glauben sei nichts gedient: „Der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein, sonst wird das Kind nicht los vom Teufel und Sünden." „Können wir also nicht beweisen, daß die jungen Kinder selbst glauben und eigenen Glauben haben, so ist mein Rat, daß man stracks abstehe und taufe nimmermehr sein Kind." Wie kommen sie aber zum Glauben? Darauf antwortet Luther: „Gott wirkt den Glauben in ihnen durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der christlichen Kirche, und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens; nicht daß jemand möge durch denselbigen selig werden, sondern daß er dadurch, als durch seine Fürbitte und Hülfe möge von Gott selbst eignen Glauben erlangen, dadurch er selig werde"; vgl. 14, 203 und auch schon de capt. babyl. — Es ist also nach Luther nicht der Taufakt selbst, sondern „der Pathen — und der Christenheit Glaube, der bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst glauben", Bd. 11, 65. Und wenn er sich auch zuweilen so ausdrückt, daß „die Kraft des Wortes, das man über sie betet", oder daß „Christus selbst, der in der Taufe gegenwärtig redet und handelt", den Glauben in den Kindern wirke (Bd. 26, 271), seine Meinung bleibt doch immer die, daß der Glaube dem Akt der Taufe vorangehen müsse: „Wir tragen das Kind herzu, der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe. 21, 138*).

Das Bedenken, daß doch die Kinder noch nicht zur Vernunft gekommen sind, macht ihm wenig Sorge. Die Vernunft ist es ja nicht, aus der der Glaube kommt, welcher vielmehr Gottes Gabe ist; die Vernunft in ihrer dermaligen Beschaffenheit ist eher eine Feindin des Glaubens, „daher die Kinder, eben weil sie noch ohne Vernunft sind, zum Glauben besser geschickt sind, als die Alten, welchen die Vernunft immer im Wege liegt". — Fehlt ihnen auch das bewußte Hören (des Wortes), so „hören sie es doch mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben." Bd. 11, 67 ff.

Dabei versteht es sich nun für Luther von selbst, daß dieser Glaube seiner Art nach etwas anderes ist als in den zum Selbstbewußtsein Entwickelten: „Wiewohl uns unbewußt ist, wie die Kinder glauben, oder wie deren Glaube gethan sei — da liegt auch nichts daran." Seine Ansicht darüber spricht sich in der Wittenberger Konkordie v. 1536 aus; eine

---

*) Näheres bei Köstlin a. a. O., Bd. I, 237. Bd. II, 93 ff. und bei Zezschwitz, Katechetik Bd. I, S. 237 ff.

Stelle, welche die Grundlage aller weitern Verhandlungen darüber geworden ist*).

Denn die flgd. DD. bringen nun sämmtlich mit Entschiedenheit auf den eigenen Glauben der Kinder nach dem Grundsatz: sacramenta non prosunt absque fide, so Chemnitz Exam. P. II. p. 337. Aeg. Hunnius a. a. O. de paedobapt. 237, Joh. Gerhard Loci IX, 245. Quenstedt: nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse, vel in aliena fide baptizari. Andrerseits aber lassen sie auch den Glauben nicht schon vor der Taufe in den Kindern gewirkt werden, sondern durch die Taufe, worin sie über Luther hinausgehen; Aeg. Hunnius: nos non infantibus etiam ante baptismum fidem adscribimus, sed in baptismo et per baptismum tanquam per salutare organum accendendae cum fidei tum regenerationis in illorum cordibus; Gerhard 246: infantes non habent fidem, ergo sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur, vgl. 265. Bei der nähern Bestimmung über die Art dieses Glaubens lassen sie sich dann auf die subtilsten Unterscheidungen ein. Er soll weder blos habitualis sei, wie Bellarmin will, noch ein bloses semen oder radix fidei, wie Calvin**), sondern fides propria et actualis, aber auch nicht fides reflexa, sondern directa. Am weitesten geht Quenstedt, wenn er in dem Glauben der Kinder alle die Merkmale, die den selbstbewußten Glauben charakterisiren, findet: fidem inquam veram, prout includit spiritualem notitiam, assensum et fiduciam, seu apprehensionem et applicationem meriti Christi. Wie viel besser hätte man gethan sich an die einfache auf Luther zurückgehende Aussage von Chemnitz (sobrie et modeste nennt sie F. Cotta) zu halten: Quando dicimus, infantes credere aut fidem habere non est imaginandum, infantes intelligere aut sentire motus fidei, sed rejicitur error eorum, qui imaginantur, infantes baptizatos placere Deo et salvos fieri sine actione aliqua Spiritus sancti in eis, cum Christus clare dicat: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu. — — Ergo oportet spiritum s. in infantibus, qui baptizantur, efficacem esse et operari, ut regnum Dei — accipere possint suo quodam modo, nobis inexplicabili. Et licet nec satis intelligamus nec verbis explicare possimus, qualis sit illa Spiritus sancti actio et operatio in infantibus qui

---

*) „Wiewohl man nicht gedenken soll, daß die Kinder Verstand haben, jedoch so werden die Bewegungen und Neigungen, dem Herrn Christo zu glauben und Gott zu lieben, etlichermaßen verglichen den Bewegungen, so beide, der Glaube und die Liebe, sonst haben. Und das wollen sie auch verstanden haben, wenn sie lehren, daß die Kinder eigenen Glauben haben."

**) Inst. IV, 15. §. 22; 16 §. 19; 20; womit nur die Möglichkeit des künftigen Glaubens gemeint zu sein scheint.

baptizantur, esse tamen et fieri ex verbo Dei certum est. Illam autem operationem Spiritus sancti in infantibus vocamus fidem et dicimus parvulos credere. Examen, P. II L. 2 sect. 10. Damit weiß ich mich vollkommen einverstanden, nur daß ich das, was Chemnitz fides nennt, nicht wohl mit diesem Namen bezeichnen kann, wie ja Chemnitz selbst auch auf das Wort kein Gewicht legt. Denn Glaube ist, wenigstens im Sinne nnd nach dem Sprachgebrauch der Schrift, ein bewußtes Verhalten, welches das persönliche, zuversichtliche Vertrauen (fiducia, apprehensio fiducialis) zu seinem eigentlichen Kern und die contritio zur nothwendigen Voraussetzung hat. Ziehen wir diese Momente, wie wir doch bei Kindern müssen, ab, so fehlt gerade das, was das Wesen des Glaubens charakterisiert. Dazu kommt, daß der Glaube seine causa efficiens an dem Worte hat, das Wort aber dem menschlichen Geiste immer durch das Hören sich vermittelt (*πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ*, Röm. 10, 14—17). Dieses Hören ist selbstverständlich ein bewußtes Aufnehmen, und ein solches findet bei den Kindern im Akt der Taufe noch nicht statt. Wir können also das, was der h. Geist in ihnen wirkt, nicht wohl „Glauben“ nennen*). Nach unserer Anschauung bedarf es auch eines solchen bei Kindern als vorangehende Bedingung des Segens der Taufe nicht, — denn als vorangehend wird er von uns. DD. doch immer gedacht, wenn auch nicht der Zeit, doch der innern Ordnung nach; vielmehr geht uns das Verhältnis voran, welches Gottes Gnadenthat setzt, und folgt das Verhalten des Glaubens nach, welches selbst erst durch dieses Verhältnis ermöglicht wird; erst die Zeugung des neuen Menschen aus dem Geiste, dann das Bewußtsein um ihn: das ist die Art aller schöpferischen Wirkungen wie in dem Bereiche des geistlichen, so des natürlichen Lebens. Der ins natürliche Leben geborene Mensch muß vollständig da sein, ehe er sein eigenes Dasein sich im Bewußtsein aneignet, und ebenso ist auf allen Stufen des Daseins, nicht blos beim Kinde, die Wiedergeburt bereits vollzogen, wenn sie Gegenstand meines Bewußtseins wird. Die bewußte Aneignung aber erfolgt durch den persönlichen Glauben, welchen das hinzutretende Wort schafft. Bleibt dieses einem Getauften ferne, so kommt es mit ihm nie zu dem, was der biblische Sprachgebrauch als „Glaube“ bezeichnet Doch um das Wort will ich nicht streiten; denn

---

*) Auch Zezschwitz a. a. O. 244 erkennt an, daß man sich für den Kinderglauben nicht auf das Wort berufen könne, weil die Wirkung des Wortes das bewußte Hören voraussetze. — Selbst der Unterschied zwischen Glauben und Fühlen, woran Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 351 erinnert, hilft uns über die Schwierigkeit nicht hinweg, denn der Glaube, der nicht fühlt, was er doch glaubt, ist kein bewußtloser Glaube, sondern es fehlt ihm nur die freudige Selbstgewißheit.

die Sache, worauf es ankommt und um die es unseren Alten mit Recht zu thun ist, nämlich daß der h. Geist in der Taufe das innerste Seelenleben des Kindes erfasse und der Gnade zukehre (motus spirituales) — das erkenne ich auch meinerseis an*).

Dagegen lege ich Gewicht darauf, daß das Kind in den Organismus der Gemeinde eingepflanzt wird, weil darin nicht nur die Bürgschaft, sondern das Medium gegeben ist, wodurch die Gabe der Taufe sich zum persönlichen Glauben auswirkt. Die ältere Ansicht Luthers ist ganz die richtige, schließt aber auch seine spätere nicht aus; denn beide male ist es der Gemeinglaube, der das Kind nicht nur zur Taufe bringt, sondern es bei der Taufe vertritt — und (recht verstanden) ihm den persönlichen Glauben vermitteln hilft. Denn dieser entsteht doch immer nur dadurch, daß die Gemeinde mit ihrem Glaubensinhalte zeugend, bekennend und lehrend den Glauben des Kindes weckt und nährt — das schriftgemäße Glaubenszeugnis der Gemeinde aber ist das verbum praedicatum, durch welches der heil. Geist selbst wirkt (vgl. §. 66). So ist der Gemeinglaube der Kirche auf dem geistlichen Gebiete dasselbe, was auf dem natürlichen der Gattungszusammenhang: das Lebenselement, das das Kind umfängt. Nur von da aus läßt sich auch einerseits das stellvertretende Bekenntnis und Gelöbnis der Taufzeugen völlig rechtfertigen, andrerseits der wiedertäuferische Irrtum sicher widerlegen.

2) Für die zweite Hälfte uns. §., „die Erziehung zum Glauben," bedarf es kaum eines Schriftbeweises. Denn wenn die Apostel, wie wir sahen, ganze Familien tauften, so liegt darin von selbst die Forderung christlicher Kinderziehung an die Eltern, und wenn Paulus nach Apg. 20, 18—32 der bereits gesammelten ephesinischen Gemeinde drei Jahre lang den ganzen Heilsrat Gottes verkündigt und unablässig *τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* bezeugt hat, so ist ihr damit selbstverständlich eine Weisung gegeben, wie es mit ihren getauften Kindern gehalten werden soll. Daß wir auch dafür den Ausdruck „Bekehrung", jedoch in weiterm Sinne, gebrauchen, rechtfertigt sich aus unserer Lehre von den Wirkungen der Taufe (S. 297).

---

*) [Vgl. Delitzsch, a. a. O. S. 353. Eine eingehende Kritik der dogmatischen Gründe des Baptismus findet sich bei Dorner, II. S. 839. Es wird ihm nachgewiesen, wie er sich weder auf die Bibel berufen kann, noch der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft von im vollen Sinne Wiedergeborenen hier im Rechte ist — ihr ist vielmehr eine pädagogische Seite wesentlich — auch giebt es ein Gebiet unbewußter Wirkungen im Naturgrunde der Seele, wodurch erst die Empfänglichkeit für die Gnade erweckt wird, und zuvorkommende Liebe Gottes in Christo ist gerade das charakteristische Wesen des Christentums.]

Für das Verhältnis dieser Bekehrung zu dem §. 68 beschriebenen Vorgang ist der Satz der Konkordf.: ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos maßgebend*).

Was wir über die Beziehung der christlichen Erziehung auf die Taufe sagten, wird vollkommen bestätigt durch die Art, wie die Apostel in ihren Briefen verfahren. Denn sie gedenken allerwärts der Taufe, entweder um die Gemeinden zu erinnern, was sie an ihr haben, z. B. 1 Kor. 6, 11. Gal. 3, 27. Kol. 2, 11 ff. (vgl. Tit. 3, 5, 6), 1. Pet. 3, 21, oder um auf die Verpflichtung hinzuweisen, die in ihr liegt, wie Röm. 6, 3 ff. Beides hat auch Luther in demselben Zusammenhang wie der §. trefflich entwickelt. Er sagt in der Predigt über die Epistel am zweiten Weihnachtsfeiertag: „All das Leben, das ein rechtgläubiger Christ führet nach der Taufe, ist nicht mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat (seitdem er getauft ist). Er hat sie gewißlich ganz, aber doch im Glauben verborgen. Derselbige Glaube, wenn der abgethan wäre, so wäre sie offenbarlich in ihm, welches geschieht im leiblichen Sterben, wie 1 Joh. 3, 2. 3 stehet. Darum laß dich die Werkheiligen nicht verführen, die den Glauben verachten, setzen deine Seligkeit weit vor dich und treiben dich mit Werken sie zu holen. Nein, lieber Mensch, sie ist in dir, inwendig ist schon alles geschehen, wie Christus saget Luk. 17, 21: „„Das Reich Gottes ist inwendig in euch."" Darum ist das übrige Leben nach der Taufe nichts anderes, denn ein Harren, Warten und Verlangen, daß da offenbaret werde, das in uns ist." Dann, nach Anführung der Stellen Röm. 8, 24. Tit. 3, 5 u. 7 fährt er fort: „Damit wird ausgedrückt, daß unser Heil auf einmal uns gegeben wird und nicht mit Werken zu haben ist. Denn Geburt gibt nicht allein ein Glied, Hände oder Füße, sondern den ganzen Menschen, der nicht darum wirket, daß er geboren werde, sondern darum zuvor geboren wird, daß er wirken möge. Siehe das heißt die lautere Erkenntnis der blosen Gnaden Gottes." Ueber die fortwirkende, durch das ganze Leben hindurchgehende Kraft der Taufe aber heißt es im gr. Katechism. Bd. 21, S. 139: „Diese zwei Stücke, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deuten die Kraft und Werk der Taufe, welche nichts anders ist, denn die Tödtung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns

*) Vgl. insb. §. 68, S. 285; dort, nicht hier, liegen die schwierigen Fragen de initio conversionis.

gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist, denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen." Vgl. die herrliche Ausführung dieser Gedanken Bd. 21, 234 ff., die ich den Brüdern im Amt besonders empfehlen möchte.

Wenn wir hier und im Flgd. Gesetz und Evangelium stets in ihrer unzertrennlichen Einheit fassen, so ist das durch den Gesichtspunkt, unter dem unsere Darstellung des ordo salutis steht, von selbst bedingt; denn wir haben es da mit getauften Christen zu thun. Damit heben wir keineswegs den wesentlichen Unterschied beider (§. 33) auf, wohl aber schließen wir uns der trefflichen Verhältnisbestimmung der Konkf. Art. V, 9 an. „Zu einer rechten und heilsamen Buße ist nicht genug allein das Gesetz predigen, sondern es muß dazu auch kommen das Evangelium" u. s. w. In welchen Fällen das eine oder das andere dem getauften Christen vorzugsweise entgegenzutreten hat, bedingt dessen subjektive Stellung.

Den Sprachgebrauch betreffend bemerken wir noch, daß wir hier und im Flgd. den Ausdruck Buße in dem engeren Sinne brauchen, wie ihn die Konkf. Art. V, 8 im Unterschied vom Glauben bestimmt: „Buße thun heißt nichts anderes, denn die Sünde wahrhaftig erkennen, herzlich bereuen und davon abstehen"; da bildet also die Reue (contritio) das Zentrum derselben. — Ebenso häufig aber werden bekanntlich von dem kirchlichen Sprachgebrauch Reue und Glaube unter den gemeinsamen Begriff der Buße zusammengeschlossen, so daß jene die beiden Momente derselben bilden; diesem Gebrauch, der sich häufig auch schon bei Luther und in den Bekenntnisschriften findet, folgen die DD. (poenitentia). Wir ziehen den ersteren vor, weil er in der Gegenwart der herrschende geworden ist.

3) Der Moment, den wir als Erweckung bezeichneten, ist von der Bekehrung wohl zu unterscheiden. Es sind die Geburtswehen des neuen Menschen, die prima initia fidei et conversionis, die bei vielen nicht zum entscheidenden Siege durchdringen. Auf diesen Anfangsstadien pflegt sich noch manches Ungesunde und Unlautere einzumischen, es wird insbes. noch zu viel auf Gefühl und Empfindung gebaut, es hat überhaupt das ganze Christentum noch zu vorherrschend den Charakter der Subjektivität, daher die großen Gefahren, die hier liegen. Ueber die rechte Würdigung und seelsorgerische Behandlung dieser Zustände s. das treffliche Schriftchen von Löhe: „Von dem göttl. Worte als dem Lichte, das zum Frieden führt."

Der Glaube.

§. 74.

Der Glaube bezeichnet den entscheidenden Moment, in welchem die heilszueignende Thätigkeit des göttlichen Geistes zur heilsaneignenden Thätigkeit des menschlichen Geistes wird. Es ist der durch den heiligen Geist gewirkte Akt der menschlichen Persönlichkeit, kraft deren sich diese der Gnade Gottes in Christo zukehrt, um sie in sich hinüberzunehmen; mithin der Einheitspunkt göttlicher Gnadenwirkung und durch diese hervorgerufener menschlicher Selbstbestimmung, Gottes Werk und Gabe, zugleich des Menschen eigenste That, sein eigenes, freies, persönliches Verhalten (ich glaube).

Der Grundbegriff des Glaubens ist Trauen; welcher Art aber dieses Vertrauen sei, bestimmt sich näher durch das Wort, an dem der Glaube wie sein Objekt, so auch sein Prinzip und seinen Inhalt hat: sein Objekt, denn er ist wesentlich Glaube an das Wort, an den Inhalt des Evangeliums, an die Gnade Gottes in Christo; sein Entstehungsprinzip, denn das Wort erzeugt den Glauben durch seine Gotteskraft (oder was dasselbe, der heilige Geist erzeugt ihn mittelst des Wortes) im Menschen, und erzeugt ihn eben dadurch, daß es seinen Inhalt der menschlichen Persönlichkeit vermittelt, einbildet, besiegelt, sie zur selbstbewußten und selbstthätigen Aneignung desselben bestimmt. So eng sind beide, der Glaube und das Wort, in einander verflochten: der Glaube ruht ganz auf dem Worte; er ist durch und durch vom Wort bestimmt; am Worte hat er seinen Inhalt, seine Wahrheit und seine Selstgewißheit, dergestalt, daß er losgelöst vom Worte nichts anderes wäre, als eine bloße Form. Wir können ihn daher zunächst als das hingebende und aneignende Vertrauen auf das im Worte bezeugte Heil bezeichnen.

Aus diesem seinem Verhältnis zum Worte ergeben sich auch sogleich folgende wesentliche Charakterzüge des Glaubens: Da der Inhalt des Wortes weit über das Gebiet der natürlichen Vernunft und Erfahrung hinausreicht, so ist der Glaube immer ein Glauben über Vernunft und Natur, über und wider das Zeugnis der Sinne und der Erfahrung. Da der Inhalt des Wortes wesentlich Zeugniß von Christo, von Christi Person und Werk ist, so ist der Glaube wesentlich Glaube an Christum, vertrauensvolle Aneignung des in Christo der Menschheit gegebenen Heiles. Und da endlich das Wort aus dem Geiste Christi stammt und dieser Geist in

sich trägt, so ist der Glaube selbst, weil er das Wort in sich aufnimmt, Geist und Leben, eine lebendige, die ganze Person des Menschen bestimmende und bewegende Gotteskraft (§. 66).

Die Person des Menschen sagen wir: denn psychologisch angesehen hat der Glaube seinen eigentlichen Ort im Menschen weder im Verstand, noch im Willen, noch im Gefühl, sondern in dem Zentralpunkt des menschlichen Lebens, wo das persönliche Ich und die geistleibliche Natur in einander wurzeln und wo zugleich die Offenbarungsstätte des Gewissens ist: in dem Herzen*). Hier in diesem Zentrum hat der Glaube seinen Sitz und ist daher selbst eine zentrale, ja die zentralste menschliche Funktion. Er ist aber, weil objektiv durch das göttliche Wort, immer auch subjektiv durch Erkenntnis und Wille vermittelt, wie er denn auch in diesen beiden seine Erscheinung und seine Bethätigung hat. Einen rein unvermittelten Heilsglauben gibt es so wenig, als einen rein subjektiven.

Mit dem Bisherigen haben wir jedoch das Wesen des Glaubens noch nicht erschöpft. Die vertrauungsvolle Aneignung des Heils hat die innere Abkehr von dem Unheil, d. h. von der Sünde und Schuld zum Korrelate. Diese Abkehr erfolgt in der Buße, die von dem Glauben unzertrennlich ist. Dem innern Verhältnis nach geht die Buße dem Glauben voran (s. §. 73); aber innerhalb der christlichen Kirche auf Grund der Taufe entwickeln sich beide in gegenseitiger Wechselwirkung, und zwar in der Regel durch gewisse Stufen hindurch, auf deren letzter der Glaube selbst erst seinen Begriff verwirklicht. Diese Stufen wollen daher näher betrachtet sein.

Das erste, was der heilige Geist durch das Wort der kirchlichen Unterweisung (verbum praedicatum) in getauften Christen wirkt, ist gewöhnlich eine allgemeine Erkenntnis des Heils und des Unheils. Die Thaten Gottes in Christo zur Erlösung der Welt und ihnen gegenüber die Sünde mit ihren Folgen erschließen sich successiv dem Verständnis des einzelnen und drängen sich ihm innerlich auf. Er lernt was es um beide ist. Diese Erkenntnis, auch wenn sie zur Ueberzeugung von der Heilswahrheit, sei es zur einfachen Zustimmung oder zur wissenschaftlichen Ueberzeugung wird, ist noch nicht Glaube, so wenig als jene Sündenerkenntnis Buße ist: sie ist nur erst die Voraussetzung für beide, und als solche allerdings von großer Bedeutung; denn die Gesundheit der Erkenntnis bedingt die Gesundheit des

---

*) τῇ καρδίᾳ πιστεύεται.

Glaubens, bewahrt ihn jedenfalls vor krankhaften Auswüchsen. Wahrhaft gesund aber ist die Heilserkenntnis dann, wenn sie dem Wesen nach schriftgemäß, der Form nach kirchlich ist; daher liegt so unendlich viel an der sana forma doctrinae, obwohl auch sie, so lange sie blos Inhalt der Erkenntnis bleibt, den Menschen noch nicht in die persönliche Gemeinschaft ihres Gegenstandes versetzt. Dazu bedarf es vor allem einer Vertiefung in das Wesen der Sünde.

Und ebendies ist die zweite Stufe der Genesis des Glaubens: die selbsteigne Erfahrung von dem Unheil der Sünde und das sehnliche Verlangen nach Erlösung daraus. Diese Erfahrung nennen wir die Reue. In ihr kommt es zur Erkenntnis der Sünde nicht nur nach ihren einzelnen Erscheinungen, sondern nach ihrem Wesen als Uebertretung des Gesetzes und insbesondere nach ihrem Verhältnis zu dem heiligen, richtenden Gott. Vermöge dieser Erkenntnis wird dem Sünder sowohl die totale Inkongruenz seines ganzen Zustandes mit der Forderung des göttlichen Gesetzes, als die totale Unfähigkeit demselben zu genügen und mit beidem die Todesschuld, mit der er beladen ist, im Gewissen offenbar (mea culpa); er weiß und fühlt sich dem Gerichte verfallen und findet in sich auch gar nichts, was er demselben entgegenzusetzen hätte (s. §. 50 S. 12 ff. 51, S. 19). Aus diesem Schuldbewußtsein erwächst ihm auf der einen Seite der Schrecken vor dem göttlichen Zorn, auf der andern der Schmerz über die Schuld und das Unheil der Sünde, in welchem der natürliche Trotz des Herzens zusammenbricht und sich selbst aufreibt (contritio). In der Reue gibt der Sünder sich selbst mit seiner eingebildeten Gerechtigkeit und mit allen seinen falschen und thörichten Ansprüchen auf und gibt dem göttlichen Verwerfungsurteil über und wider sich selbst Recht. So ist sie das innere Selbstgericht, in welchem der Mensch nicht nur von dem göttlichen Geiste durch's Wort sich richten läßt, sondern, von ihm überführt, sich selber richtet. Insofern hat die Reue eine Analogie mit dem Opfer; denn auch in ihr läßt der Sünder den heiligen die Sünde richtenden Willen Gottes nicht außer seinem Ich stehen: er nimmt ihn in sich hinein und macht ihn so zum Inhalt seines eigenen Wollens; wovon dann das Verlangen, ja vielmehr das Schreien nach einer Errettung von der Schuld und Macht der Sünde die unmittelbare, gleichsam natürliche Folge ist.

An und für sich ist dieses Verlangen noch nicht Heilsverlangen im eigentlichen Sinne. Es kann möglicher Weise bei dem bloßen

Schrecken vor der Strafe der Sünde und bei der Erkenntnis ihrer Unentrinnbarkeit bleiben: dann geht die Reue in tödtliche Verzweiflung über oder sie schlägt zum trotzigen Beharren in der alten Sünde um. Wo aber mit dem Stachel des Gesetzes zugleich ein Lichtstrahl der Gnade in's Herz gedrungen ist, da wird jenes Verlangen zum Heilsverlangen und ebendies ist dann auch schon der *Zug des keimenden Glaubens*. Er latitirt schon in der Sehnsucht nach Erlösung und gewinnt darin die Richtung auf das Zentrum des Heils, auf die Vergebung der Sünde, auf die Versöhnung mit Gott, die das Wort dem Sünder als in Christo vorhanden bezeugt und die ihm sein Gewissen als das dringendste Bedürfnis erschlossen hat. Aus beiden zumal, aus diesem Gewissensbedürfnis und aus jenem Zeugnis des Wortes, erwächst die aneignende Beziehung auf die durch Christum beschaffte Sühnung und durch sie hindurch auf den Versöhner. Diese Beziehung hat für den Bußfertigen zunächst die Form der Frage: ob er jenes *außer* ihm vorhandene Objekt auf sich beziehen dürfe? — Daß es wirklich dazu komme, dazu bedarf es immer noch einer unmittelbaren, durchgreifenden Wirkung des göttlichen Geistes auf die innerste Persönlichkeit des Menschen, die ihm das Vorhandensein der Gnade Gottes in Christo *für ihn*, für *seine Person* gewiß macht. Und dies ist die *Zuversicht* (fiducia), das eigentliche Wesen, oder wenn man will, der Kern des Glaubens. In ihr wagt es der Sünder — denn ein Wagnis ist es — das von ihm erkannte, begehrte und sich ihm darbietende Heil, Christum selbst, die leibhaftige Versöhnung, — er wagt es, sie *speziell* auf sich zu beziehen und sich anzueignen vermöge einer großen innern That unendlichen Vertrauens. Es ist ein praktischer Syllogismus, vermöge dessen er sie aus der Objektivität in der sie ihm bisher gegenüber gestanden hat, *in sich* herübernimmt und sich mit ihr zusammenschließt in der zweifellosen Gewißheit: es ist mein.

So ist der Glaube wesentlich das *Ergreifen* der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo oder näher — weil diese von Christo uns erworbene Gnade in seiner Person ihren Bestand für uns hat — *der persönliche Zusammenschluß mit Christo in der Form des Vertrauens*. Dies ist das Wesen des Glaubens und als solcher wird er das Mittel für die Rechtfertigung, durch die er jedoch selbst erst seine Vollendung empfängt.

Denn — es sei uns erlaubt hier begrifflich zu scheiden was thatsächlich zusammenfällt — der Glaube, vor der Rechtfertigung

gedacht, ist nun erst das gottgewirkte Organ, der geistliche Sinn für sie, bildlich geredet, die offene Hand, die sich nach der Gnade ausstreckt; hat sich diese hineingelegt, dann schließt sich die Hand und schließt die Gnade mit ein, um sie zu fassen, zu behalten: so wird der Glaube zum erfüllten, erfüllt mit dem Reichtum der Gnade Christi — und so, als mit seinem Gegenstande eins geworden, wird er zur Gesinnung des Christen, als solche zu einer die ganze Persönlichkeit umbildenden Macht und zur triebkräftigen Wurzel eines neuen Lebens in der Liebe §. 76.

Es ist von praktischer Wichtigkeit, diesen Unterschied zu machen, denn nur wenn ich den Glauben in seiner einfachen Grundgestalt als fiducialis apprehensio Christi fasse, kann ich mit voller Zuversicht in ihm des Heils gewiß werden; denke ich ihn auf der Stufe seiner Vollendung, da wo er bereits zur Grundgesinnung des Christen geworden ist, und mache ich ihn in dieser Bestimmtheit als die Bedingung der Rechtfertigung geltend, so mache ich letztere dem aufrichtigen, suchenden Gemüthe geradezu unmöglich; denn ich setze dann das schon vor ihr voraus, was erst mit ihr und durch sie eintreten kann.

Dasselbe gilt auch von den Kriterien der Wahrheit des Glaubens. An und für sich bedarf der Glaube gar keines äußeren Zeugnisses für seine Aechtheit, nicht der guten Werke, denn die hat er noch nicht, nicht der Liebe, denn die trägt er zwar da schon implizite in sich, aber als noch unentwickelten Keim: er bedarf überhaupt, um seiner selbst gewiß sein zu dürfen, gar nichts als das Bewußtsein der Aufrichtigkeit der Reue und des einfachen, zuversichtlichen Vertrauens auf die vom Wort bezeugte Gnade Gottes in Christo. Ist er deren gewiß, so fragt er nichts weiter, soll auch nichts weiter fragen oder sorgen, sondern schließt sie zuversichtlich in's Herz, und wird eben damit zum rechtfertigenden (certitudo fidei). — Die Frage nach der Wahrheit des Glaubens entsteht erst im Laufe der weitern christlichen Lebensentwicklung beim Rückblick auf den Anfang derselben und kann nur den Sinn haben: ob der Glaube, der die Rechtfertigung vermittelte, auch wirklich bleibenden Bestand gehabt habe, und dafür ist das sichere Kriterium weder das Maß des ihm vorangegangenen Schmerzgefühls über die Sünde, noch des ihn begleitenden Gefühls der Freudigkeit über die Gnade, auch nicht das Maß seiner nachmaligen Bethätigung in äußern Werken, sondern das stetige Vorhandensein der Buße,

die dann selbst einen tieferen Charakter gewinnt (poenitentia evangelica), und der Liebe. Wo erstere fehlt, da ist der Glaube wieder erstorben; wo letztere, ist er zu einem toten Wissen herabgesunken; wo beides, da hat er sein Ende erreicht. Insofern, aber auch nur insofern sind allerdings Buße und Liebe die Kriterien für die Wahrheit des Glaubens. Aber das Charakteristische seines Wesens besteht nicht in der aktiven Liebe, nicht in der Erwiderung, sondern in der Rezeption der Liebe Christi. Und lediglich auf letzterer beruht seine Bedeutung für die Rechtfertigung.

Schriftbeweis. Der biblische Grundbegriff von πιστεύειν ist trauen, sich etwas wahr und gewiß sein lassen, näher, auf Gottes Treue, Zusage bauen, vertrauen — und zwar ein festes, unerschütterliches Vertrauen des Gemütes. Dies ist der allgemeinste Begriff der fides salutaris in der Schrift*). Dieses Trauen hat aber immer zu seiner Voraussetzung irgend eine Offenbarung, Kundgebung Gottes. Wo im alten oder neuen Testament vom Glauben die Rede ist, da ist es nicht eine rein innerliche Intuition, nicht eine unvermittelte Erfahrung, sondern es ist eine göttliche Verheißung, eine göttliche Thatsache, eine durch das Wort sich erschließende höhere Welt der Dinge, worauf sich der Glaube bezieht: also ein Gebiet, das über den Bereich der empirischen Erfahrung und Wahrnehmung hinausliegt. Und gerade dies ist das Charakteristische des Glaubens, daß er, absehend von der blos sinnlich-natürlichen Wahrnehmung und Wahrscheinlichkeit, in die Welt der unmittelbaren Gegenwart und Selbstbezeugung des Göttlichen mit zweifelloser Zuversicht hineingreift, als sähe er sie schon mit Augen vor sich und als habe sie für ihn bereits volle Realität. So ist das Glauben immer ein πιστεύειν παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι (Röm. 4, 18) im Gegensatz zum Sehen und zum handgreiflichen Haben, vgl. 2 Kor. 5, 7. 8: „Durch Glauben wandeln wir, nicht durch Sinnfälligkeit" διά πίστεως — οὐ διὰ εἴδους; — der Glaube ist das Element, durch welches sich unser irdisches Leben hindurchbewegt, nicht so daß wir das Heil schon in seiner sichtbaren Erscheinung vor uns hätten — vgl. Joh. 20 und insbes. Hebr. 11, 1, wo die πίστις beschrieben wird als „feste Zuversicht (ὑπόστασις = fiducia) in Bezug auf das, was gehofft wird, und als Ueberführtsein (ἔλεγχος) von Dingen, die unsichtbar sind"; sein Objekt ist also nicht nur das Zukünftige, noch nicht in

*) Es handelt sich uns hier nicht um den allgemeinen Begriff des Glaubens, wie ihn, noch abgesehen von der Beziehung auf das Heil, Köstlin im Anfang seiner Schrift über den Glauben entwickelt hat, sondern um die fides salutaris.

die Gegenwart Eingetretene, sondern auch das bereits Gegenwärtige, nur noch nicht in die Erscheinung Getretene; seine Beziehung auf dieses Objekt aber ist die zuversichtliche Gewißheit, die jedoch durch das Objekt selbst gewirkt wird: „Vergewisserung unsichtbarer Realitäten", wie es Delitzsch, Komment. bezeichnend ausdrückt.

Dies ist das Charakteristicum des Glaubens auf allen Stufen seiner Erscheinung, auch im a. T., wie Paulus an dem Vorbilde Abrahams nachweist. Denn eben darin bestand der Glaube dieses Patriarchen, daß er sich die wunderbare Verheißung Gottes wahr sein ließ, dergestalt daß er sich unentweglich darauf verließ, Genes. 15, 6. In demselben Sinne ist das Wort gemeint Jes. 7, 9. Exod. 14, 31, 2. Chron. 20, 20 Ps. 22, 6. 25, 3. 31, 2 (vgl. Ps. 2, 12. 7, 2 Zuflucht nehmen). Nicht anders im N. Test. Der Glaube, den Jesus bei den Hilfsbedürftigen, denen er durch seine Gnadenmacht half, teils voraussetzt, teils fordert, ist nichts anderes, als das zweifellose Vertrauen auf seine rettende Macht und Gnade — das Vertrauen, daß er helfen könne und daß er helfen wolle z. B. Mtth. 8, 2. 3. 10. 9, 27—29. Mk. 2, 3 ff. 5, 36. Und obwohl dieser Glaube eine noch dürftige Erkenntnis der Person des Herrn einschloß, auch sich zunächst nur auf die leibliche Hilfe bezog, so hatte er doch das Große an sich, daß er auf der Erfahrung der eigenen totalen Rat- und Hilflosigkeit beruhte, daß er fiducia supplex war, und daß er sich auf dem Wege der Erhebung über und wider den natürlichen Lauf der Dinge in die unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit des Göttlichen vollzog. Nun waren aber die Wunder des Herrn selbst σημεῖα, die auf die höhere geistliche Heilsthätigkeit des Erlösers und auf ihn selbst, als auf die persönliche Quelle des Heiles, hinwiesen; daher auch der Glaube an seine Person etwas Höheres und Tieferes als jener — in vielen Fällen sehr äußerliche — Wunderglaube: ein Hinausgreifen über die ganze Heillosigkeit des natürlich menschlichen Zustandes, eine Erhebung des Gemütes aus Sünde und Tod zu dem Heil, das in Christo erschienen ist. Und dabei macht es im wesentlichen keinen Unterschied, ob die einzelnen den Herrn noch im Fleische sahen, wie die Jünger, oder ob ihnen sein Anblick durch die Erhöhung entzogen war. Denn auch im ersteren Falle sah das leibliche Auge an ihm nur die äußerlich menschliche Seite und bedurfte es erst eines tieferen, gottgewirkten Geistesblicks, um dahinter die gottmenschliche Herrlichkeit zu schauen, vgl. Mtth. 16, 16. 17. Joh. 11, 40. So ist der Glaube auf allen seinen Stufen wesentlich dasselbe Verhalten; es gilt auf jeder derselben von ihm, was der Herr zu Thomas sagt: „nicht sehen und doch glauben", Joh. 20, 29. 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12.

Aber auch sein Objekt, durch welches er selbst erst seinen Inhalt und seine Bestimmtheit erhält, ist wesentlich dasselbe: das Heil in Christo.

Denn obwohl dieses Heil unter dem alten Bunde ein noch verhülltes, erst werdendes ist, und zunächst nur in der Form einer allgemeinen Gnadenverheißung bezeugt, überdies in die Schranke einer nationalen Heilsökonomie gefaßt (§. 33): so liegt doch dieser Form der alttestl. Gottesoffenbarung der eine ewige Gnadenwille zu Grunde, welcher in Christo seine Erfüllung gefunden hat, und ist der Gott Israels der Gott der Gnade und des Heils. Er ist es deshalb, weil er die Versöhnung der Welt mit sich in Christo ewig zuvorversehen hat (§. 59. S. 107. vgl. §. 31. 33). Nicht blos in den sogenannten messianischen Verheißungen, schon in dem Namen Jehova liegt die Verheißung des künftigen Heils, ja man kann sagen, daß in diesem Namen (s. Bd. I. S. 16) das künftige Heil für das alttestl. Bundesvolk auch ein schon gegenwärtiges war. Jehova ist der Welterlöser; die Parusie Jehovas der Schwerpunkt der alttestl. Heilsverkündigung. Daher ist auch der Glaube an diesen Gott, an sein Werk und an seine Verheißung im tiefsten Grunde mit dem Glauben des Christen an Christum eins und hatte für den einzelnen auch dieselbe Heilswirkung*); eine Anschauung, die allen den neutestl. Stellen zu Grunde liegt, die sich auf die Vorbilder des Glaubens im A. Test. berufen, und die hinwiederum die Berechtigung zu dieser Berufung erklärt; man vgl. Röm. 4, 3 ff. u. Galat. 3, 6 mit Genes. 15, 6; Röm. 1, 17. Galat. 3, 11. Hebr. 10, 38 mit Habak. 2, 4; Röm. 10, 11. 1 Pet. 2, 6. 7 mit Jesaia 28, 16**).

Ebendeshalb aber steht nun, nachdem das Heil in Christo persönlich erschienen ist, der Glaube im Mittelpunkt des religiösen Verhaltens Mark. 1, 15. 11, 22. 16, 16 Röm. 1, 17; auch ist er nicht mehr jene allgemeine Form des Glaubens, sondern es bedarf jetzt, damit der Glaube heilskräftig sei, der bestimmten Beziehung desselben auf Christi Person und Werk; von nun an gibt es keinen anderen Glauben, als den an

---

*) Cremer, Wörterbuch s. v. sagt: „Objekt und Endzweck des Glaubens (im a. T.) ist immer das Heil — Glauben ist ein messianischer Begriff.“

**) Vgl. Delitzsch Komment. über den Psalter, Vorb. XVII: „Gott heißt Jehova als Gott der Heilsgeschichte. . . Wir würden irren, wenn wir meinten, daß neutestamentlich angesehen Gott der Sohn oder der Logos im A. T. so genannt werde: der Name Jehova umfaßt die Gottheit in der Totalität ihres immanenten und geschichtlich emanierenden Lebens, aber weil das letzte Ziel der Selbstversenkung Gottes in die Menschengeschichte die Menschwerdung ist, so ist Jehova d. i. Gott der Erlöser seinem zentralen und eschatologischen Sinne nach doch vorzugsweise der dem Ziele der Menschwerdung sich zubewegende göttliche Logos. Altes und Neues Testament fallen also keineswegs auseinander, wenn wir sagen: Der Glaube, welcher im A. T. rechtfertigte, war Glaube an Jehova, die Hoffnung, welche im A. T. über die Gegenwart der Sünde und des Uebels hinaushob, war Hoffnung auf Jehova.“

Ihn. „Wer an ihn glaubet, der hat das Leben", so lautet jetzt die Verheißung Joh. 3, 15 f. 36; „denn das ist der Wille des Vaters, daß wer den Sohn siehet, an ihn glaube und so das ewige Leben habe" Joh. 6, 40. 1 Joh. 5, 13. Wer Ihm diesen Glauben weigert, weigert ihn eben damit auch seinem Vater, der nur in Ihm, dem Sohne, erkannt und geglaubt sein will: Joh. 12, 44. 45. Joh. 14, 1. 6. 10. 11. Apg. 4, 12. 1 Joh. 2, 23: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει* — ein solcher hat überhaupt keinen Glauben Joh. 8, 18 f.: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε, οὔτε τὸν πατέρα μου, εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν*, vgl. Joh. 8, 24. 1 Joh. 5, 10*). Insofern kann man allerdings von einem spezifisch-christlichen Glauben reden, aber nicht im Gegensatz zu dem der Gläubigen des A. Tests., sondern im Gegensatz zu der in Christo erschienenen Heilsoffenbarung; ein Glaube letzterer Art wäre aber nach der Schrift nur eine andere Form des Unglaubens. Wir haben es hier mit dem christlichen zu thun. — Gehen wir näher darauf ein.

Seine causa efficiens ist nach der Schrift einerseits die Verkündigung des Heils, das gepredigte Wort Gottes: Joh. 17, 20. Röm. 10, 14—17 *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ*, vgl. Ephes. 1, 13. 1 Thess. 2, 13; andrerseits der heil. Geist, wie 1 Kor. 12, 3 oder Phil. 1, 29: *ὑμῖν ἐχαρίσθη — εἰς αὐτὸν πιστεύειν*, welche Doppelseitigkeit der Kausalität sich aus dem Verhältnis zwischen Wort und Geist erklärt (§. 66). Der Glaube ist also Gottes Gabe, Ephes. 2, 8 *θεοῦ δῶρον*, Röm. 12, 3. Kol. 2, 12 *πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*.

Als sein Objekt wird daher bezeichnet zunächst das Wort des Herrn Joh. 5, 24. 47. 8, 31. 32. 47. 1 Thess. 2, 13, sodann der wesentliche Inhalt des Wortes: Christus selbst — *πίστις εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν***) vgl. Joh. 8, 24. 1. Joh. 5, 1; näher sein Blut, Röm. 3, 25 (*πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*), sein Kreuz 1 Kor. 1, 23 ff. 2, 2, oder auch sein Tod und seine Auferstehung, Röm. 4, 24 f. Röm. 10, 9, mithin der lebendige Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes, das Heil in Christo.

Die Beziehung des Glaubens auf sein Objekt wird gewöhnlich ausgedrückt durch die Partikeln *ἐπί, εἰς, ἐν*, worin mir eine gewisse Stufenfolge angedeutet scheint. Wenn es heißt *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ* (wie Röm. 10, 11. 1 Pet. 2, 6), so ist Christus gedacht als das Fundament, auf dem der

---

*) Nachdem Christus erschienen, ist daher der Unglaube Israels, der Ihn verwirft, Unglaube wider den Gott ihrer Väter, Joh. 8, 19 ff.

**) Auch das *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* Röm. 3, 22. Galat. 2, 16. 20 besagt nichts anderes.

Glaube ruht; wenn es heißt ἐπ᾽ αὐτόν (wie Apg 9, 42. 11, 17 16, 31. Röm. 4, 5—24), so ist er gedacht als der Gegenstand, nach welchen hin der Glaube sich ausstreckt; wenn εἰς αὐτόν (Joh. 3, 36. Apg. 10, 43. 19, 4 Galat 2, 16b) als das Ziel, in welches der Glaube eindringt; wenn πίστις ἐν Χριστῷ (Galat. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4), als das Objekt, das der Glaube bereits zu seinem Inhalte hat, in dem der Glaube ruht. Vgl. 1 Tim. 3, 13

Das Wesen dieser Beziehung aber ist dies, daß der Mensch, der Sünder, sich selbst aufgebend und aus seinem alten, natürlichen Wesen ausgehend, mit unbedingtem Vertrauen an Christum, als an den Mittler des Heils, sich hingibt; ihr Resultat, daß er ihn damit in sich herübernimmt. Ersteres liegt in dem πιστεύειν εἰς Χριστόν, Joh. 6, 35. 7, 38. 11, 25, sowie in dem Ausdruck ἔρχεσθαι πρὸς Χρ. Joh 5, 40. 6, 35. u. a., letzteres besagen die Ausdrücke: λαμβάνειν, παραλαμβάνειν Χριστόν Joh. 1, 12. Kol. 2, 6 Röm. 9, 30; δέχεσθαι Apg. 11, 1. 2 Kor. 6, 1. 1 Thess. 2, 13; Phil. 3, 12 κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ; der Ausdruck ἔχειν Χριστόν 1 Joh. 5, 12, womit das ἔχειν ζωὴν αἰώνιον Joh. 3, 36. 5, 24 6, 47. 1 Joh. 5, 12 (ὁ ἔχων τὸν υἱόν, ἔχει τὴν ζωήν) identisch ist, weil Christus selbstwesentlich und persönlich die ζωή ist; ferner das εἶναι ἐν Χριστῷ und das Χριστὸς ἐν ἡμῖν Galat. 2, 20. 3, 26 ff Ephes. 1, 13. 2 Kor. 5, 17. 13, 5 — lauter signifikante Bezeichnungen für das durch den Glauben vermittelte Verhältnis, die nicht abgeschwächt, sondern genau, wie sie lauten, genommen sein wollen, vgl. 1 Joh. 1, 3 κοινωνία und Ephes. 3, 17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Daß dieser Glaube kein bloser Akt des Verstandes, sondern der ganzen Persönlichkeit des Menschen ist, erhellt von selbst aus dem Bisherigen, wird überdies Röm. 10, 9 f. ausdrücklich gesagt: καρδίᾳ πιστεύεται, ja v. 13 wird der Glaube geradezu ein Anrufen, ein Schreien zu dem Herrn genannt. Ebenso wenig bedarf es noch des Beweises, daß derselbe die Erkenntnis seines Objekts und die applikative Zuversicht auf dasselbe zu wesentlichen Momenten habe. Das erstere versteht sich von selbst; denn der Glaube hat ja zu seinem unmittelbaren Gegenstand das Wort, welches sich zunächst an das menschliche Erkennen wendet und ein wirkliches Verständnis seiner bewirken will. Daher wird nicht selten die göttliche Wirkung, die den Glauben schafft, „Erleuchtung", und der Glaube selbst „Licht" genannt, Apg. 26, 18. 2 Kor. 4, 6. Joh. 8, 12. 12, 35. 36. 46, während der Unglaube immer auch als Finsternis bezeichnet wird a. a. O.; daher wird bei Johannes γιγνώσκειν zuweilen mit Glauben indentifiziert Joh. 17, 3. 8, 32, häufiger aber ersteres mit letzterem unmittelbar zusammengestellt als die selbsteigene „Glaubenser-

fahrung", Joh. 4, 42. 6, 69 (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν), vgl. Joh. 10, 14—26, woraus zugleich die Natur dieser dem Glauben immanenten Erkenntnis ersichtlich ist. Wogegen Paulus die γνῶσις als das aus dem Glauben durch die Liebe geborene Wissen zu betrachten scheint: Kol 1, 9. Phil. 1, 9. Ephes. 3, 17. 18. Das andere, die πληροφορία πίστεως, schon im Vorigen (S. 390) als das eigentliche Wesen des Glaubens nachgewiesen, wird am Vorbilde Abrahams aufgezeigt (Röm. 4, 20. 21), und in den mannigfachsten Formen ausgesprochen: z. B. Ephes. 3, 12. Röm. 5, 1. 2. 8, 1; insb. da, wo die Apostel ihre eigene persönliche Stellung zu dem Heil in Christo bezeugen, 1 Tim. 1, 16. 17. 2 Tim. 1, 12 οἶδα ᾧ πεπίστευκα, oder Galat. 2, 20: „Was ich lebe, das lebe ich ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ; ihren vollsten und herrlichsten Ausdruck aber hat diese Glaubensgewißheit in den Worten des Römerbriefs 8, 31—39 gefunden, von welchen man gesagt hat, daß sich in ihnen der ganze Himmel in das enge Menschenherz hineinsenke. Nehmen wir endlich Phil. 3, 4—9 hinzu, wo sich derselbe Apostel im Rückblick auf seinen früheren Stand darauf beruft, wie er alles, was er dort an gesetzlichem Ruhm und an gesetzlichen Leistungen besaß, für nichts geachtet, ja weggeworfen habe, um Christum und in ihm die Glaubensgerechtigkeit zu gewinnen — so dürfen wir die Schriftmäßigkeit der Aussagen uns. §. über den Glauben bis in's einzelne für erwiesen erachten.

Wir fügen nur noch hinzu, daß der Glaube nach der Schrift allerdings zunächst ein actus, aber nicht ein abgeschlossener Einzelakt ist, sondern zum stetigen Verhalten wird, welches in dem Christen den Charakter einer Zuständlichkeit gewinnt, aus welcher heraus er sich fort und fort auf's neue setzt; denn auch als Zustand hört der Glaube nicht auf, sich selbst setzender actus zu sein. Der Christ ist der πιστός 1 Kor. 7, 25. Galat. 3, 9, er steht im Glauben 2 Kor. 1, 24, und dieser Glaube ist in einem stetigen Wachstum begriffen 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 10, 15. Röm. 15, 13. 2 Theff. 1, 3.

Das Verhältnis dieses Glaubens zur Buße ist bereits §. 73 nachgewiesen; ihr Wesen wird 1 Kor. 11, 28. 31 als ἑαυτὸν διακρίνειν, δοκιμάζειν bezeichnet, vgl 2 Kor. 7, 9 10 sowie Pf. 32, 3—5. 51, 1—14 (contritio); über sein Verhältnis zur Liebe §. 75; hier genügt einstweilen die Erinnerung an Galat 5, 6: πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη, und an den Ausspruch J Gerhards: Fides a caritate separari nequit. Per fidem Christus in nobis vivit, Christi vero vita caritas est.

Der kirchliche Konsensus. Daß der Glaube das geistliche Organ

ist, wodurch sich der Mensch das Heil in Christo aneignet, wurde von jeher in der christlichen Kirche anerkannt, selbst da noch, als diese Grundwahrheit in der öffentlichen Lehre zurücktrat und durch den spätern Unterbau fast unkenntlich geworden war (vgl. zu §. 75). Das Wesen des Glaubens aber hat niemand tiefer als Luther erfaßt, denn er hat es in der Schule der Erfahrung gelernt. Bei ihm vor allen haben wir daher den Konsensus für unsere Aussagen zu suchen. Da jedoch seine Lehre vom Glauben in die von der Rechtfertigung auf's engste verflochten ist, so heben wir hier nur zunächst die allgemeinen Grundzüge hervor, um daran später wieder anzuknüpfen; dazu aber reicht es nicht aus, blos die einfachen Lehrsätze Luthers darüber aufzuzeichnen, sondern in die Wege, Kämpfe und Siege des Glaubens müssen wir ihm folgen, um seine tiefsinnige Anschauung über die Natur desselben verstehen zu lernen.

Der Grundbegriff des Glaubens ist auch bei ihm die fiducia, das zuversichtliche Trauen „ein wahrhaftiges Vertrauen und Zuversicht des Herzens", das Stehen auf und in dem Gegenstand des Glaubens; die subjektive Bedingung seines Zustandekommens im Menschen ist die Reue, die Luther gewöhnlich als das erste Moment der Buße betrachtet, die objektive Bedingung das Wort.

Denn was das erstere betrifft, so weiß Luther aus eigenster Erfahrung, daß der Glaube nur aus dem Ringen des erschrockenen Gewissens mit dem Zorne Gottes, nur aus dem tiefempfundenen Gefühl der Schuld erwächst: Vera christianismi ratio haec est, quod homo primum agnoscat, se esse peccatorem, cui impossibile sit, ullum bonum opus facere. . Cum homo sic eruditur lege, terretur et humiliatur vereque videt magnitudinem peccati sui, et fatetur, se reum aeternae mortis et damnationis, ad Galat. I, 186, vgl. 194. Und das ist die rechte Buße*). Ueber sie spricht sich Luther so aus: „Das ist eine wahre Buße, daß erstlich das Herz vor Gottes Zorn von wegen seiner Sünden erschrickt und von Herzen begehrt, derselben los zu werden und anfähet, davon abzulassen; da wird denn endlich ein ander Leben folgen müssen. Denn unmöglich ist es, wenn die Reue im Herzen ist und es dir leid ist, daß du bisher wider Gott gesündigt hast, daß du dich in solche Sünde willig wieder geben solltest. Solche Reue kann ihm der Mensch nicht selber machen; es ist des heiligen Geistes Werk, welches er in uns verrichtet durch das Wort Gottes, welches erstlich die Sünde aufdecket und daneben auch die Strafe der Sünden anzeigt, den ewigen Tod. Hier sollen wir die Buße anheben, nicht sicher sein, sondern von Sünden ablassen, Gott unsere Missethat bekennen und bitten, daß wir

*) Vgl. insb. die Disp. gegen die Antinomer.

frömmer werden. Aber damit ist die Buße nicht vollendet; denn darum werden dir deine Sünden nicht vergeben, daß du sie dir lässest leid sein, sondern das gehöret noch dazu, daß du zu deinem Herrn Christo laufest und Vergebung der Sünden bei ihm suchest, ja daß du das Herz und Vertrauen auf ihn habest, daß dir um seinetwillen deine Sünden vergeben werden. Das ist das rechte Stück, dadurch die Buße ganz wird und wir Vergebung der Sünden erlangen."

Dieser andere Teil der Buße ist der Glaube. Der Glaube entsteht aber nur aus dem Wort des Evangeliums. Auf das Wort geht daher Luther überall zurück, wo er vom Glauben redet, ja seine ganze Lehre von diesem ist nur die Konsequenz seiner Lehre vom Wort. „Wort Gottes und Glaube gehören unzertrennlich zusammen," Bd. 1, S. 241. Ein Glaube, der nicht durch's Wort vermittelt wäre, ist Luthern ein bloser, leerer Wahn. „Das ist, heißt es Bd. 1, S. 178, die Art des Glaubens, daß er sich an's Wort halte und auf die Gnade Gottes (die das Wort zusagt) in aller Demut harre." „Derhalben ist's eine sehr nötige und nütze Lehre, daß man eigentlich wisse, was da heiße recht glauben, nämlich Gottes Wort und Verheißung haben und fest daran hangen, daß es gewißlich also geschehen werde, wie das Wort uns vorsagt. Denn ohne Gottes Wort etwas glauben, ist kein Glaube, sondern ein falscher Wahn, da immer nichts aus wird". Vgl. Bd. 14, 255. 15, 542. Bd. 16, 441. Vgl. 10, 162: „Der rechte göttliche Glaube sei der, der nicht an der Person (des Predigers) haftet, sondern an dem Wort" u. s. w. Das ist die konstante immer wiederkehrende Grundbestimmung Luthers.

Wie also der Glaube am Wort sein nächstes und eigentliches Objekt hat, so wird er auch von Gott durch das Wort geschaffen. „Gott erweckt ihn durch's Wort im Herzen." „Glaube ist ein Ding, das nicht in der Macht des Menschen steht, wie ein ander natürlich, menschlich Werk, es ist ein lauter Gottes Werk, Gottes Gabe und Gnade, ohn' all unser Zuthun, — ein göttlich Werk in dem Menschen"*). Mit allem Nachdruck hebt dies Luther hervor, jedoch nicht so, wie man ihm neuerdings vorgeworfen hat, als ob er die subjektive Seite des Glaubens negirte. Er weiß es in der That besser als seine Zensoren, daß der Glaube des Menschen allereigenstes, persönliches Verhalten sei, und sagt das auch gerade da, wo er ihn als Gottes Gabe bezeichnet: „Der Glaube ist ein Werk, das vom Menschen geschehen muß, und wird auch Gottes Werk geheißen," 47, 251. Nur auf die psychologische Genesis des Glaubens läßt er sich nicht ein.

---

*) Vgl. §. 66 Luthers Lehre vom Wort.

In der weiteren Entwicklung hebt er insbesondere zwei Charakterzüge hervor, die das Wesen des Glaubens kennzeichnen und die sich beide aus dessen Verhältnis zum Worte ergeben.

Der eine ist, daß es der Glaube nicht mit dem Sichtbaren, Natürlichen, Erfahrungsmäßigen, sondern mit dem Unsichtbaren, Jenseitigen, Zukünftigen zu thun hat, und darum nicht im Sehen und Fühlen, sondern im bloßen festen Halten an jener unsichtbaren Welt, die das Wort bezeugt, und an deren Gütern und Dingen besteht. „Es ist des Glaubens sonderliche Art, daß er damit umgeht und das glaubt, das noch nicht vorhanden ist. Denn was vorhanden ist, darf man nicht glauben, man sieht's und fühlt's. . . In Summa, des Glaubens Art ist diese: Eben wie das Wort vertröstet auf die künftigen, ewigen, himmlischen Güter, die wir noch nicht haben, also fasset der Glaube solche künftige Güter, als wären sie bereits da und zweifelt gar nichts daran," Bd. 3, 150 f. „Nicht fühlen und doch glauben" — so zeigt es das Beispiel der Aussätzigen und des Kananäischen Weibes, Bd. 14, 46 f. 11, 121. Die ganze Kunst und Kraft des Glaubens beruht auf diesem festen Halten am Unsichtbaren gegenüber der greifbaren Wirklichkeit und den Anfechtungen von Seiten der Welt und des Teufels; sobald er davon abläßt, sinkt er zum Unglauben oder Kleinglauben herab. Daher ist der wahre Glaube immer „ein Glauben über, ja wider Vernunft und Erfahrung." Und dies hat seinen Grund eben in der Eigentümlichkeit des Wortes, an dem er sein Objekt hat. „Denn das Wort redet von Sachen, die weit über die Vernunft sind und die wir natürlich nicht verstehen noch fassen können. In allen Artikeln des Glaubens liegt ein Paradoxon, eine Antinomie, „ein widersinnischer Blick"; daher der Glaube: argumentum non apparentium, Bd. 2, 241 ff. Bd. 10, 142. 11, 219. In diesem Gegensatz gegen jede blos natürliche Erkenntnis nennt ihn Luther zuweilen „ein Dunkel, eine Finsternis," aber auch „eine verborgene, hohe, heimliche und unbegreifliche Erkenntnis," ad Galat. I, 191. 328.

Das andere, was er hervorhebt, ist, daß im Glauben der Mensch den Inhalt, die Zusage des Wortes persönlich erfaßt und speziell auf sich bezieht, Bd. 2. 253: „Glaube ist nicht allein, daß man wisse und glaube, daß es wahr sei, sondern daß du dich's auch annehmest, daß es um deinetwillen und dir zu gut geschehen sei." — „Daran ist alle Macht gelegen, daß wir alles, so in der heiligen Schrift durch solche Rede für mich, für uns, für unsere Sünde u. dgl von uns gesagt wird, wohl wahrzunehmen und auf uns eigentlich zu ziehen und darob mit dem Glauben festzuhalten wissen". . . „Das erstere ist leicht und weiß der Teufel auch; aber dagegen ist das zumal und überaus schwer, daß du für deine Person, ein armer, verdammter Sünder, von Herzen

gewißlich glauben, sagen und halten sollst, Christus sei für deine Sünde gegeben," 13, 371. Sonach ist der Glaube das aneignende persönlich-individuelle Vertrauen auf das Wort. (Vgl. Harnack, a. a. O. II, S. 435 f.)

Nun trägt aber das göttliche Wort seinen Gegenstand lebendig in sich: die Gnade, das Heil, dessen Zentrum die Vergebung der Sünden, „woran fast das meiste gelegen," Christus selbst ist dem Worte immanent; er bezeugt sich persönlich durch das Wort, „das Evangelium bringt ihn mit sich; die Predigt bringt ihn in unsere Herzen" *), — und von da aus schreitet Luther zu einer noch höhern Bestimmung fort, er faßt den Glauben als die persönliche Aneignung des lebendigen Christus. So insbes. in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen und im Kommentar zu den Galatern T. I, 191: Fides christiana — fides vera est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. „Der Glaube ergreift Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein." Dieses Erfassen und Haben Christi gibt dem Glauben seine christliche Bestimmtheit, „seine wesentliche Form, seine Gestalt und Farbe" (forma quae fidem informat)**), es macht ihn erst zum wahren. Quare, fährt p. 247 Luther fort, quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita etc. est mea: et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi; conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os Eph. 5: „*Membra sumus corporis Christi, de carne ejus et de ossibus ejus*," ita ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus. Vgl. Bd. I S. 351, u. die herrliche Ausführung desselben Gedankens in der Pfingstpredigt über Joh. 3, 16, Bd. 12, 361. Gerade

*) §. 66, S. 257. Köstlin, a. a. O. II, 437.

**) Im Gegensatz zur scholastischen fides charitate formata. Vgl. ad Gal. T. II, 134: Es sei ein eitler Wahn zu träumen, Christus wohne durch den Glauben blos spiritualiter oder speculative in uns, realiter in coelis; der Glaube bringt uns so mit Christo zusammen, daß wir bei ihm im Himmel seien und leben, Er in uns: vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime.

darauf, daß der Glaube sein Objekt nicht außer sich stehen lasse, daß er Christum in sich hinein nimmt, daß er Christum im Herzen habe, — darauf legt Luther alles Gewicht. „Daß Christus zu uns kommt, sagt er, ist das Predigen; daß er aber stehet in uns, ist der Glaube, denn es ist nicht genug, daß er stehe vor unsern Augen und Ohren, sondern muß mitten in uns stehn im Herzen" (XI, 994). Nach allen Seiten hin führt er diesen Gedanken aus, auf alle die Beziehungen, in denen Christus unser Heiland ist, auf alle Momente seiner Erlösungsthätigkeit wendet er ihn an; wie seine Person, so kommt auch seine Geburt, sein Leben, sein Gehorsam, insonderheit sein Tod, seine Auferstehung, seine Gerechtigkeit u. s. w. durch den Glauben auf uns herüber, sie werden unser durch den Glauben, ja sie wiederholen sich in uns. Und das alles faßt sich dann immer wieder in den Satz zusammen: „Christus in uns, in unsern Herzen". . . „So viel du glaubest, so viel hast du." Wir haben also hier den lutherischen Vollbegriff vom Wesen des Glaubens ganz übereinstimmend mit uns. §. Damit sind wir auch schon bis in die Mitte der Rechtfertigungslehre vorgedrungen, worüber das Weitere im folgenden §.

Von hier aus erhellt auch sofort die ganze Größe, Herrlichkeit und Schwere des Glaubens. So heißt es a. a. O.: „Aber wie groß und unaussprechlich dies alles ist (was das Evangelium von der hingebenden Liebe Gottes sagt), so ist doch dagegen viel größer und wunderbarlicher, daß ein menschlich Herz solches alles soll können glauben. . . Denn es ist gar zu weit und fern von einander, wenn man gegeneinander hält die Größe der Dinge, so wir hier hören: der Liebe deß, der da gibt, und deß, so gegeben wird, und der Unwürdigkeit deß, dem gegeben wird. Alles ist zu gar groß, und des Menschen Herz so gar klein, enge und schwach, daß er vor solcher Größe sich entsetzen und erschrecken muß, . . . aber der Glaube der bringt und faßt zusammen, was so weit auseinanderliegt, er schließt es in's Herz." — Wie schwer solche Glaubensübung und Glaubensarbeit sei und durch welche innere Kämpfe sie hindurch führe, hat Luther selbst oft genug aus seinem innersten Lebensgang heraus dargelegt. Und dabei tröstet er sich und andere immer auch damit, daß es nicht an der Stärke oder an dem Grade des Glaubens liege. „Auch der schwache Glaube thut's; auch das Seufzen des Glaubens rechnet Gott für völligen Glauben", Bd. 1, 183 f. 12, 364.

Nach dem Bisherigen bedarf es kaum mehr des Nachweises, wie entschieden sich Luther gegen die scholastische Auffassung des Glaubens als eines bloßen cum assensu cogitare erklärt: „Das, sagt er, sei der Grundirrtum seiner Gegner, daß der Glaube allein eine Erkenntnis der Historien sei; einen solchen Glauben habe der Teufel auch", und zu Joh. 3, 36: „Das Wörtlein Bleiben in Christo (Joh. 6, 56), und daß er

in uns bleibt, haben etliche ausgelegt, daß es heiße, nur einen schlechten Gedanken haben von Christo. Und derer sind auch noch viele unter uns, die alle meinen, wenn sie gedenken an Christus, wie er gelitten habe, so sei Christus in ihnen, und schätzen den Glauben an Christum nicht für das rechte, geistliche Wesen Christi in uns oder unser Wesen in Christo, sondern träumen ihnen selbst, daß fides historica gebe das ewige Leben, wenn sie überhin laufen, dichten und gedenken von Christo und allein mit dem Spiegelfechten umgehen. Solches hat man im Papstthum stark getrieben und noch heutiges Tages, daß man Christi Leiden betrachten soll. Das heiße denn, Christum in meinem Herzen sein, damit sie das Leiden Christi gar verkehrt und zu Boden gestürzt haben. Aber der Herr sagt nicht: „Deine Gedanken von mir sind in mir, oder meine Gedanken sind in dir," sondern: „Du bist in mir, und ich, ich bin in dir." Er nennt nicht einen schlechten Gedanken, sondern daß ich in ihm mit Leib, Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit sei, und er, Christus, wiederum in mir auch sei mit seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. Das gehet nicht zu mit einem Spekuliren oder Schemen durch deine falschen Gedanken, da es eine gemalte Wohnung ist und allein blose Gedanken sind," vgl. Bd. IX, 612. 13, 301.

Der wahre Glaube, welcher Christum ergreift, das fügt Luther ebenso konstant hinzu, gibt immer auch dem Herzen die volle Gewißheit der Gnade. Erst Glaube auf's blose Wort, dann erst die Erfahrung seiner Wahrheit, seines Trostes und seiner Gotteskraft. Vermöge dieser durch den heil. Geist gewirkten Erfahrung erneuert dann auch der Glaube die ganze Person des Menschen; „er gibt ein neues Herz, schafft einen neuen Sinn, Muth, einen neuen Menschen." Aber diese seine Wirkung ist immer wie durch's Wort, so durch die Rechtfertigung vermittelt, daher wir erst später näher darauf einzugehen haben. S. auch die herrliche Ausführung in der Osterpredigt über 1 Joh. 5, Bd. 8, 231 f., wo es zum Schlusse heißt: „Solcher rechte Glaube ist nicht ein kalt, faul, ledig und müßiger Gedanke (wie die Papisten und andere vom Glauben träumen); sondern eine lebendige, thätige Kraft, daß, wo er ist, da muß solche Frucht, Sieg und Ueberwindung folgen; oder, so es nicht folget, ist auch der Glaube und neue Geburt nicht da."

Die Grundbestimmungen Luthers über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens sind zum bleibenden Besitztum der lutherischen Kirche geworden. Die Augsb. Konfession Art. IV. XII. XX, n. 19. 23 und die Apologie haben sie im Zusammenhang mit der Lehre vom Gesetz und vom Evangelium zum Bekenntnis erhoben. Die letztere stellt darüber in dem klassischen Art. II n. 41. 62 u. III n. 21 al. die Sätze auf: Non potest

existere fides, nisi in his, qui poenitentiam agunt; fides, de qua loquimur, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberat a morte. — Ita fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei . . . est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum, und im deutschen Text: „Und damit niemand wähne, es sei allein ein blos Wissen der Historien, so setze ich dazu: der Glaub ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Satzes annimmt und ist nicht mein Thun, nicht mein Schenken noch Geben, sondern daß ein Herz sich deß tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt und gibt, und wir ihm nicht: daß er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet." Toto corde credere. Also fiducia, spezielle, persönliche Aneignung des verheißenen Heils. — Dieser Glaube, durch welchen der Mensch gerecht wird, „tröstet die erschrockenen Gewissen mit der zuversichtlichen Gewißheit der Sündenvergebung und der göttlichen Gnade und ist ein neu Licht und Leben und Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn, Mut erneuert, einen andern Menschen und neue Kreatur aus uns macht" u. s. w. — Dieselben Sätze wiederholt dann Melanchthon in den Locis, wo er folgende Definition gibt: fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito, et quidem promissioni gratuitae reconciliationis donatae propter Christum, estque fiducia misericordiae Dei promissae propter Christum mediatorem. Ebenso sämmtliche Schüler Melanchthons. Doch hat weder er noch irgend ein späterer die volle Tiefe und Lebendigkeit des lutherischen Glaubensbegriffs völlig erreicht.

Am tiefsten geht Flacius ein in seiner Abhandlung de voce et re fidei 1563. Er geht da aus von der seit Mel. gewöhnlich gewordenen Bestimmung, der Glaube bestehe aus notitia et fiducia, setzt aber hinzu, daß zur bessern Einsicht in das Wesen dieses Glaubens die Betrachtung seiner Genesis verhelfe, und stellt nun sechs Stufen derselben auf, in denen er offenbar seine eigenste Lebenserfahrung — man fühlt das der Wärme der Darstellung an — ausspricht. Die erste ist eine gesetzliche Erkenntnis Gottes und seines Willens; die zweite die Empfindung des göttlichen Zorns im Gewissen, die ernstliche Reue; die dritte ist die Erkenntnis des Evangeliums, die den Schrecken des Gewissens zu sänftigen beginnt; die vierte magna remissionis peccatorum et misericordiae Dei appetitio, die sich im Gebet und Flehen ausspricht und worin es zum firmus assensus kommt, zum velle et accipere des Einen, großen, notwendigen Gutes; die fünfte ist die vertrauungsvolle Heilsaneignung, welche die volle Heilsgewißheit mit sich führt; die sechste die firma fiducia in jam placatum Deum, cor laetum et tranquillum, ubi simul et rege-

neratio fit, quae tamen jam antea in quarto motu fieri coeperat. Es ist also eine dialektische Fortbewegung, vermöge deren der Glaube sich ausgestaltet, und zwar so, daß auf jeder dieser sechs Stufen die Bewegung in der Erkenntnis anhebt und im Willen (oder im Herzen) sich fortsetzt. Auch entspricht diese Bewegung in dem menschlichen Geiste der entgegenkommenden Bewegung Gottes zu dem Menschen hin, indem durch die ersten Stufen hindurch sich die Offenbarung des göttlichen Zornes vollzieht, durch die letzteren drei hindurch, die man gewöhnlich unter dem Namen fiducia zusammenfaßt, die Offenbarung der Gnade, a. a. O. 40 ff.

M. Chemnitz faßt dann im Ex. Tr. II c. 9, und in den Loc. alle diese Bestimmungen zusammen und gibt so der Lehre vom rechtfertigenden Glauben die Form, an welche sich die flgd. DD. anschließen. Die Vorbedingung ist die contritio; das Objekt, cujus respectu fides justificat, est gratia et misericordia Dei, näher die gratuita promissio de misericordia Dei in Christo; die Beziehung des Glaubens auf dieses Objekt besteht nicht in assensione generali nec superficiali persuasione, sed ita versatur fides circa haec objecta, ut vero et serio motu mentis voluntatis et cordis expetat, quaerat, apprehendat, accipiat et privatim singulis credentibus applicet promissionem gratuitae reconciliationis propter Christum mediatorem et in ea acquiescat ad justitiam, salutem et vitam aeternam. Seine integrirenden Bestandteile sind: notitia, assensus, und zwar nicht blos der ass. generalis, sondern der die Verheißung auf sich beziehende, und fiducia, fid. certa; auf dem letzten Momente liegt das Hauptgewicht, denn das Wesen des Glaubens bleibt immer apprehensio, acceptatio, seu applicatio promissionis gratiae. Diesen rechtfertigenden Glauben bezeichnet dann Chemnitz als fides specialis und unterscheidet von ihm die fides generalis als dessen Voraussetzung*).

Dieselben Bestimmungen findet man im Wesentlichen wieder bei Hafenreffer Loc. 174, bei Hutter, Joh. Gerhard T. VII, 80, Calov X, c. 3, Quenstedt II, c 8 u. 12, Baier u. Hollaz u. s. w. Sie vindiziren sämmtlich dem Glauben dieselben drei Momente, die sie bald als Bestandteile, bald als Stufen desselben bezeichnen (partes sive gradus), sie zeigen die Zusammengehörigkeit derselben und betonen gleichmäßig die fiducialis et individualis applicatio ad me et te in individuo. Haec apprehensio, sagen sie, est voluntatis et practica, quae totius cordis in merito Christi recumbentiam involvit. Psycho-

---

*) Neben der angef. Dreiteilung hat Chemnitz auch eine ähnliche, nur kürzere Stufenleiter, wie Flacius.

logisch angesehen, verlegen sie die beiden ersteren Momente in den intellectus, das letztere in den Willen oder in das Herz*).

Man hat es ihnen neuerdings zum Vorwurf gemacht, daß sie das Objekt des Glaubens als die „Verheißung" der Gnade," oder „als das Verdienst Christi," statt mit Luther als Christum selbst bestimmen. Allein dieser Tadel ist völlig unbegründet. Denn in den beiden ersteren ist ihnen das letztere immer auch mitenthalten. Sie sagen ebenso häufig: fides respicit Christum, oder apprehendit Christum, und schon Chemnitz hat das Verhältnis beider Bestimmungen ganz richtig im Sinne Luthers ausgesprochen: peccator fide vera ex verbo Dei per Spiritum s. concepta apprehendit promissionem gratuitae misericordiae et in ea simul apprehendit ipsum mediatorem, filium Dei, qui est justitia nostra**); ja sie sagen es ausdrücklich, daß der Glaube Christum umfasse, tum ut praesens suum bonum, tum ut causam remissionis peccatorum; so Baier u. Hollaz, wozu der letztere noch bemerkt: unum, quoad rem significatur objectum fidei, sive in Christo mediatore, sive in gratia Dei, sive in promissione gratiae propter Christum facta id consistere dicas. Tantum in modo concipiendi est diversitas. Und in der That uns. DD. haben mit der Voranstellung der Verheißung und des Verdienstes Christi ganz recht. Denn das über seine Sünden erschrockene, um seine Seligkeit bekümmerte Gemüt fragt immer zunächst nach Sühnung und Vergebung der Sünde; und deren wird es nur gewiß durch das helle, klare Zeugnis, welches das Wort davon gibt. In diesem Worte ergreift es Christi Verdienst, in diesem Ihn selbst, wie denn auch der Apostel Röm. 3, 25 geflissentlich von Christus sagt, daß uns Gott Christum zum Sühnopfer hingestellt habe *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Die Weise der modernen Theologie, Christi Person oder das Personenleben Christi, abgesehen von seinem Worte und von seinem Werke, zu betonen, beruht auf einer falschen Abstraktion und verrät deutlich, daß sie von Sünde und Buße, von Ernst und Kampf des Glaubens wenig weiß.

Nicht minder sind uns. DD. der katholischen Doktrin gegenüber im Recht mit ihrer Unterscheidung von fides specialis und generalis, in der sich der protestantische Glaubensbegriff seinen Ausdruck gibt und die auch Chemnitz gegen die Instanzen der Gegner, als ob damit das Objekt des

---

*) Denn voluntas und cor ist ihnen gleichbedeutend; der gewöhnliche Ausdruck: in voluntate sive corde; der Wille ist ihnen das Zentrum der Persönlichkeit.

**) Umgekehrt. die Konf.: fides est medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et in eo justitiam apprehendimus.

Glaubens auf einen einzelnen Punkt beschränkt würde, trefflich verteidigt hat: ad refutandam hanc calumniam statim in principio definitionis ponitur declaratio, nos reliquas partes doctrinae coelestis non excludere, quando proprium fidei justificantis objectum dicimus promissionem gratiae. Sed sicut summa, finis, scopus et meta totius scripturae est Christus in officio mediatoris: ita fides cum universo verbo Dei assentitur, respicit ad scopum totius scripturae s. et omnes articulos refert ad promissionem gratiae. Ex Conc. Tr. II, S. 226. Die beiden noch übrigen Punkte, welche unsere DD. erörtern, die certitudo fidei und die personumbildende Kraft desselben, werden wir besser im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung entwickeln, auf die es mit dem Glauben abgesehen ist. Est enim fides causa apprehendens sive instrumentum justificationis. Wir fügen daher nur noch die treffende Bestimmung der DD. hinzu: Fidei vis duplex est: receptiva et operativa; illa est, qua Christum recipit, haec est, quae per charitatem se exerit.

Unser §. hat also wie das Zeugnis der Schrift, so den consensus ecclesiasticus in jedem Satze für sich.

§. 75.

Da der Glaube, wie wir sahen, rezeptiver Natur ist, so kann es zum wirklichen Besitz des Heiles nur kommen, wenn der vom heiligen Geist gewirkten Bewegung des menschlichen Geistes nach der Gnade hin eine Beziehung Gottes auf den Menschen entspricht, vermöge deren ihm Gott die Gnade persönlich zueignet. Das Zusammentreffen beider Beziehungen ist der Moment der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist also der zentrale Punkt, auf welchen es mit den bisher beschriebenen Wirkungen des Geistes Christi durch Wort und Sakrament abgesehen war: die persönliche Aufnahme des Sünders in das durch Christus gestiftete Gnadenverhältnis von Seiten Gottes; ein Akt, der zwar jene Wirkungen zum unabtrennlichen Korrelate hat, sich aber von ihnen dadurch unterscheidet, daß er nicht zunächst ein innerlicher Vorgang in dem Menschen ist, sondern ein Akt Gottes in Beziehung auf den Menschen, welcher dann allerdings diesem auch immanent wird.

Die Rechtfertigung besteht nämlich wesentlich darin, daß Gott den Menschen in dem Zusammenhang, in welchen dieser kraft des Glaubens mit Christo getreten ist, anschaut und vermöge solcher Anschauung auf die Person des Gläubigen das überträgt, was in

Christo objektiv der Menschheit gegeben ist. Das aber ist die durch Christi stellvertretenden Gehorsam (obedientia activa et passiva in ihrer unzertrennlichen Einheit vgl. §. 55) geleistete Genugthuung, wodurch derselbe die Forderung des heiligen und gerechten Willens Gottes erfüllt, die Schuld der sündigen Menschheit gesühnt und sie mit Gott versöhnt hat, wie wir es oben zusammenfassend ausdrückten: die sühnende Genugthuung oder die genugthuende Sühnung Christi (§. 57). — Diese genugthuende Leistung also wird mit dem ganzen Komplex ihrer Wirkungen vermöge jenes göttlichen Aktes dergestalt auf den Gläubigen übergetragen, als hätte dieser selbst geleistet, was Christus für ihn und an seiner statt: damit wird derselbe von der Schuld und Strafe der Sünden losgesprochen (absolvitur, remissio peccatorum), und, indem von ihr losgesprochen, gerecht gesprochen (justus censetur), beides in einem; denn die Vergebung der Sünde oder die Aufhebung des Schuld- und Strafurteils ist eben die Gerechtsprechung des Sünders, und umgewandt die Gerechterklärung ist eo ipso die Aufhebung der Schuld, also die Sündenvergebung. Indem so der Mensch auf Grund dessen, was Christus für ihn gethan hat, der Schuld entledigt oder gerecht gesprochen wird, kommt er vor Gott in das Verhältnis vollkommener Rechtbeschaffenheit, völliger Angemessenheit zu dessen heiligem Willen zu stehen, und damit geht das absolute Wohlgefallen Gottes, das auf dem Sohne, als auf dem Mittler und Vertreter ruht, auf die Person des Gläubigen über und nimmt ihn in das Kindesverhältnis auf (adoptio). So tritt er seinerseits in die durch Christus objektiv wiederhergestellte Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott ein (§. 59.) — Die Rechtfertigung besteht mithin an sich nicht in der Bewirkung eines neuen Verhaltens, nicht in der sittlichen Umwandlung des Menschen (ob sie gleich von einer solchen unzertrennlich begleitet ist), sondern sie ist die Herstellung eines neuen, persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott in Christo.

Der göttliche Akt aber, durch den sie geschieht — und daraus erklärt sich uns ihr Wesen näher — ist ein richterlicher Gnadenakt. Einen Gnadenakt nennen wir ihn, weil er seine letzte Kausalität nicht in der Rücksicht auf die sittliche Würdigkeit des Menschen, nicht in einer, sei es vorangehenden oder nachfolgenden ethischen Angemessenheit desselben zu dem heiligen Willen Gottes hat, sondern allein in der freien Gnade des in Christo mit der Welt versöhnten Gottes; einen richterlichen Akt nennen wir ihn, weil hier der

Gott der Gnade zugleich als Richter dem Sünder gegenübersteht, und mit ihm als mit einer selbstverantwortlichen Person handelt. Näher ist es ein urteilender Akt (actus forensis), denn es handelt sich um die Los- und Gerechtsprechung des Sünders vor dem göttlichen Forum, freilich nicht in der Weise einer äußerlichen Sentenz, aber doch vermöge eines Aktes wirksamer göttlicher Anschauung, für welche der Ausdruck Zurechnung die signifikanteste Bezeichnung ist. Diese Zurechnung hat ihr Gegenbild an der Zurechnung der Gattungssünde an das Individuum, ihr Vorbild an der Zurechnung unserer Schuld an die Person des Mittlers. Wie nämlich dort die Person des einzelnen Sünders in ihrem organischen Zusammenhange mit dem in dem ersten Adam beschlossenen sündigen Geschlechte von Gott angeschaut und unter die Schuldverhaftung des Stammvaters mitbeschlossen wird, so wird hier die Person des Gläubigen von Gott im Zusammenhang mit dem Versöhner des Geschlechtes angeschaut und damit in das durch ihn vermittelte Gnadenverhältnis mit einbeschlossen. Wie ferner bei der objektiven Versöhnung Christus an unsere Stelle getreten ist, unsere Sünde als Schuld sich angeeignet und für sie genuggethan hat, so treten wir hier vor der göttlichen Anschauung an Christi Stelle ein, und damit wird uns alles angeeignet, was er für uns geleistet hat: sein Gehorsam wird unser Gehorsam, sein Tod unser Tod, seine Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit. — Es ist aber nicht eine blose Analogie: der Zusammenhang zwischen der stellvertretenden Genugthuung Christi und der göttlichen Imputation in der Rechtfertigung ist ein kausaler; es ist die fortwirkende Kraft der ersteren, die in der letzteren sich an dem Gläubigen erweist: weil er, der Mittler, an unsere Stelle getreten ist, so treten wir hinwiederum vor Gott an seine Stelle; weil unsere Schuld auf ihn gelegt ward und in seinem Blute gesühnt ist, rechnet sie Gott uns nicht mehr zu, ja die Rechtfertigung ist selbst nichts anderes, als der applikative Vollzug der objektiven Heilsvermittlung an dem einzelnen, die Uebertragung derselben auf ihn durch die Gnade Gottes vermöge der Interzession des erhöhten Mittlers. Die Zurechnung in diesem Sinn gefaßt bildet also das innerste Wesen der Rechtfertigung (ratio formalis), wovon die Lossprechung von der Schuld, die Gerechtsprechung des Sünders und die Aufnahme desselben in das Kindesverhältnis (reconciliatio, adoptio) die unmittelbare Folge ist.

Völlig klar wird uns dies jedoch erst, wenn wir auch die andere

Seite des ganzen Vorgangs hinzunehmen, an welcher die Rechtfertigung ihre subjektive Bedingung, und zwar ihre ausschließliche Bedingung hat: den bußfertigen Glauben. In der Buße, sahen wir, erkennt oder vielmehr erfährt der Sünder die Tiefe und Schwere seiner Schuld, im Glauben schließt er sich mit Christo, dem Mittler und Versöhner, zusammen, beides in der intensivsten, tiefinnerlichsten Weise. Er tritt gewissermaßen auch seinerseits in die Stelle Christi ein; derselbe Vorgang, der am Kreuze zwischen dem Vater und dem Sohn der Menschheit zu gute geschah, reflektirt sich in seinem Bewußtsein. Er fühlt den strafenden Ernst des göttlichen Zornes in seinem eigenen Gewissen, er sieht in Christi Tod seine eigene Sünde gerichtet, aber ebendeshalb auch seine Schuld gesühnt, und eignet sich hinwiederum Christi thuenden und leidenden Gehorsam und damit Christum als seinen Mittler an; er wird mit ihm, wie wir es oben ausdrückten, Eine Person. Indem nun Gott den Menschen in diesem Zusammenhang, in dem er mit Christo steht, anschaut, schaut er ihn nicht, wie er an sich, seiner natürlichen Beschaffenheit nach ist, sondern in Christo sieht er ihn, Christi Verdienst und Gerechtigkeit sieht er an ihm — und ist mithin die göttliche Anschauung, auf der die Zurechnung beruht, keine leere Imagination, sondern eine vollkommene wahre Intuition, weil sie ein persönliches Verhältnis auch des Menschen zu Christo zu ihrer Voraussetzung hat — und die Zurechnung selbst kein Akt der Willkür, sondern ein Akt der Gerechtigkeit gegen Christum und der Gnade gegen den sich mit ihm im Glauben zusammenschließenden Sünder. Wir können es auch so ausdrücken: Christus (Christi Verdienst, Christi Gerechtigkeit) durch den Glauben angeeignet, wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet.

Und zwar durch den Glauben allein — setzen wir hinzu. Dieses „durch den Glauben allein," ist das Korrelat der obigen Bestimmung, daß die Rechtfertigung von Seiten Gottes ein reiner Gnadenakt sei und menschliches Verdienst weder zur bewirkenden noch zur mitwirkenden Ursache habe. Und eben darauf, daß es sich so verhält, beruht die subjektive Möglichkeit der Rechtfertigung, d. h. die Möglichkeit ihrer Aneignung von Seiten des Menschen. Denn hinge sie von irgend einer sittlich-verdienstlichen Leistung desselben ab, sei es eine vorangehende oder nachfolgende: in beiden Fällen bliebe sie ihm schlechthin unzugänglich. Im ersteren Falle, weil eine wahrhaft gute, gottwohlgefällige Gesinnung und eine derselben ent-

sprechende gute Leistung in dem Menschen gar nicht entstehen kann, bevor er sich mit Gott versöhnt weiß; im andern Falle, weil das neue Leben, welches allerdings dem Glauben entsprießt und entsprießen muß, sich erfahrungsmäßig niemals zu solcher Reinheit und Höhe entwickelt, daß damit der Mensch vor dem zu bestehen vermöchte, vor welchen nichts gilt als sein eigen Bild. Auch dem Gerechtfertigten haftet noch die Sündhaftigkeit an; obwohl vergeben und durch die Vergebung in ihrer Macht gebrochen, inhärirt sie ihm noch fortwährend; und ebendeshalb erweisen sich auch alle guten Werke und christlichen Tugenden, wie hoch an Wert sie auch seien, vor dem Forum des Gewissens als unzureichend. Unmöglich könnte also der aufrichtige Christ seinen Gnadenstand vor Gott auf das Bewußtsein seiner sittlichen Beschaffenheit gründen; er kann sich der Rechtfertigung nur dann getrösten, wenn sie ihm als freies Gnadengeschenk dargeboten wird und dafür ist eben der Glaube das alleinige Mittel der Aneignung, ja das allein denkbare und mögliche; denn eine Gnadenverheißung kann ihrer Natur nach auf keinem andern Wege angeeignet werden. Gerade darauf also, daß die Rechtfertigung allein an den Glauben geknüpft ist, beruht ihre Möglichkeit und Wahrheit für den sündigen Menschen.

Dagegen könnte allerdings von hier aus ihre Wahrheit doch wieder als gefährdet erscheinen: Entspricht der Gerechtfertigte seiner subjektiven Beschaffenheit nach der göttlichen Heiligkeit noch nicht, wie kann ihn Gott für gerecht ansehen und urteilen? Entsteht da nicht der Schein, als ob Gottes Urteil über ihn ein unwahres sei? In der That verhält es sich jedoch umgekehrt. Das göttliche Rechtfertigungsurteil ist gerade deshalb ein völlig wahres, weil es sich nicht auf die subjektive — immer unvollkommene — Gerechtigkeit des Gläubigen, sondern lediglich auf Christi vollkommenen Gehorsam und auf den denselben sich aneignenden Glauben des zu Rechtfertigenden gründet, auf nichts anderes, als auf Christum, den Versöhner einerseits und auf die fides sola des Menschen andrerseits. Beides in eines zusammenschauend und zusammenfassend ist die göttliche Zurechnung eine schlechthin wahre und wirksame. Wie sie den Sünder zum Schuldigen und den heiligen Mittler für uns zur Sünde macht, so macht sie den Gläubigen zum Gerechten. Der Tag des Gerichtes wird es ausweisen.

Aus dem Bisherigen ist nun auch schon ersichtlich, daß dieser deklaratorische Akt, obwohl ein innergöttlicher Akt, doch dem Menschen

nicht äußerlich bleibt, sondern innerhalb desselben sich vollzieht. Denn er vollzieht sich im Glauben. Mittelst dieses von ihm gewirkten Glaubens führt der heilige Geist das göttliche Rechtfertigungsurteil durch das Wort in das Gewissen des Gerechtfertigten ein und wirkt darin das Bewußtsein der Versöhnung, die Gewißheit der Sündenvergebung und der Adoption (absolvitur conscientia peccatoris). Damit tritt an die Stelle der Schuldbewußtheit der Friede mit Gott, an die Stelle der Furcht das selige Gefühl der Gottesliebe, welches die Furcht austreibt und die Gegenliebe wirkt. So wird die Rechtfertigung zu einem Vorgang im Menschen. Diese ihre subjektive Seite fällt zusammen mit der Vollendung des Glaubens (§. 74); es ist ihre Besiegelung durch den Geist Christi an dem menschlichen Herzen, der Widerklang des göttlichen Urteils in dem menschlichen Gewissen — die Herstellung eines guten Gewissens zu Gott, ein Licht und Freudenstrahl, der in die Seele dringt. Nur ist diese subjektive Seite der Sache nicht die primäre, nicht einmal die bleibende. Denn das Bewußtsein der Gnade kann sich dem Menschen zu Zeiten entziehen, das selige Gefühl der Freudigkeit unterliegt den Schwankungen des innern Lebens, — es kann sich verdunkeln, bis dahin, daß es ganz zu erlöschen scheint: die Rechtfertigung selbst bleibt in ihrem Bestande, so lange der Glaube Bestand hat, und des Glaubens Bestand ist nicht durch Gefühl und Empfindung, sondern einzig dadurch bedingt, daß er sich treu und fest an das objektive, unwandelbare Wort der Verheißung hält.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so erscheint die Rechtfertigung als ein Akt des Vaters, der um des Sohnes willen sich an den Gläubigen vollzieht und sich ihrem Bewußtsein im heiligen Geiste vermittelt.

Wie verhält sich dieselbe nun zur Taufe? Dies modifizirt sich verschieden, je nachdem der Mensch die Taufe als zum Selbstbewußtsein entwickelter oder als Kind empfängt. In ersterem Falle kann die Rechtfertigung aus dem Glauben der Taufe vorangehen und wird dann durch diese ihre Wirkung in der oben (S. 358) bezeichneten Weise vertieft; im letztern Falle fällt sie von Seiten Gottes mit der Taufe zusammen, kommt aber dem Menschen erst allmählig zum Bewußtsein, in dem Maße als die in der Taufe ihm widerfahrene Gnadenwirkung sich zum persönlichen Glauben ausgestaltet. Und dieser Unterschied auf der subjektiven Seite bedingt allerdings

auch einen Unterschied in der Sache selbst*), denn dort, in der Taufe, ward der Mensch nur erst seinem Wesensbestande nach der Gnade einverleibt, hier hat er sie auch seinerseits persönlich ergriffen; dort trug das Verhältnis zu Gott noch den Charakter der reinen Unmittelbarkeit in sich, hier ist es ein durch Selbstbewußtsein und Freiheit des Individuums vermitteltes. Wir können also sagen: es sei wesentlich dasselbe Verhältnis, aber so angethan, wie es der Stufe der gereifteren Lebensentwicklung entspricht; was die Taufe dem Menschen geschenkt hat, hat sich ihm auf Grund derselben mittelst des rechtfertigenden Glaubens zum freipersönlichen Heilsbesitz erschlossen und gibt sich als solches in seinem Gewissen kund.

Dasselbe wird auch von der Wiedergeburt gelten.

Schriftbeweis. Gnadenverheißung und Gesetz sind die beiden integrirenden Bestandteile der alttestl. Gottesoffenbarung. Die Verheißung ist Ankündigung und Darbietung des Heils, welches Gottes Gnade (in Christo) der sündigen Menschheit zuvorversehen und zu dessen vorbereitendem Träger er Israel erwählt hat. Das Gesetz ist die in's Wort gefaßte Forderung des heiligen Gotteswillens zunächst an Israel, dann an die Menschheit überhaupt. Es macht das Geschick beider abhängig vom Gehorsam oder Ungehorsam dagegen; es lautet wesentlich, wie der Apostel sagt: „Thue das, so wirst du das Leben haben" (Galat. 3, 12). Die Gerechtigkeit, die es fordert, ist die der vollkommenen Gesetzeserfüllung (conformitas cum lege divina) Deut. 6, 24. 25; der Gesetzesübertretung droht es den Zorn Gottes, die Strafe, den Tod, Deut. 6, 15. c. 27, 26: „Verflucht, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach thue" (Galat. 3, 10).

Die Gnadenverheißung aber fordert Glauben; nicht im Sinn einer gesetzlichen Leistung, sondern als das hingebende Vertrauen auf Jehovas Wort, Namen, Zusage (vergl. §. 74). Dieser Glaube wird von Gott dem Menschen „zur Gerechtigkeit gerechnet", Genes. 15, 6. Dies setzt voraus, daß dem, welchem er zugerechnet wird, die eigene Gerechtigkeit d. h. die Rechtbeschaffenheit fehlt, will aber auch nicht so verstanden sein, als ob der Glaube selbst als ein sittliches Wohlverhalten diese Gerechtigkeit wäre, — denn dann bedürfte es keiner Zurechnung, oder sie wäre wenigstens kein Gnadenakt, sondern ebendeshalb, weil der Glaube die objektive Gnade erfaßt, macht er den Menschen vor Gott wohlgefällig,

*) Vgl. §. 59. S. 113, was auch hier seine Anwendung findet.

Röm. 4, 1—4. Galat. 3, 6*). Und dies gilt keineswegs blos von Abraham, dessen Glaube als leuchtendes Vorbild für alle Zeiten dasteht: alle Gottesmenschen des alten Bundes vor ihm sind auf demselben Wege gerechtfertigt worden gleichwie auch die den spätern Zeiten Angehörigen, wie der Brief an die Hebr. c. 11 lehrt. Auf derselben Anschauung ruht auch die paulinische Anführung der bereits angef. Stellen Jes. 7. 16. 28, 16 (Röm. 10, 11), Habak. 2, 4: „Der Gerechte, durch seinen Glauben wir er das Leben haben" (Röm. 1, 17 ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, Hebr. 10, 38; Joel 3, 5. Röm. 10, 13). Und nicht nur das: die Briefe an die Römer und an die Galater bezeugen, daß dies überhaupt der eine und alleinige Weg für alle ist, um vor Gott gerecht zu werden, für die gesamte sündige Menschheit, wie für Israel. Wir haben also schon hiemit die volle Zustimmung der Schrift zu dem Inhalt unseres §.; aber sie bietet uns noch nähere Bestimmungen dar.

Die bisher angef. Stellen gedenken zwar der Sündenvergebung nicht ausdrücklich; sie ist jedoch insofern darin mitenthalten, als Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit den Mangel eigener habitueller Gerechtigkeit voraussetzt. Und in der That berechtigt uns der Apostel, die beiden Begriffe, Rechtfertigung und Sündenvergebung, zu identifiziren, wenn er sich Röm. 4, 4—9 für erstere auf Ps. 32 beruft; denn, sagt er, der Glaube, durch welchen Abraham gerechtfertigt wurde, war jener Glaube, welcher sich der Gerechtsprechung des Gottlosen getröstet, dieselbe Gerechtsprechung, um deren willen David den Menschen selig preist, „welchem die Sünde von Gott vergeben, die Ungerechtigkeit bedeckt ist." Dem

---

*) Vgl. Philippi zu Röm. 3; Delitzsch u. Kurtz (Gesch. des A. Bundes) zu Genes. 15, 6; zu Galat. 3, 6 v. Hofmann, Die h. Schrift des N. Tests. II, 1 S. 57: „Mit ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην ist nicht gesagt, daß sich in seinem Glauben seine Gerechtigkeit geoffenbaret und Gott ihm daher denselben als Gerechtigkeit angerechnet habe (Tuch), und ebensowenig, daß ihm Gott sein Vertrauen ebenso angerechnet habe, wie eine durch Thaten bewiesene Befolgung des göttlichen Gesetzes (Knobel); sondern vielmehr, daß Gott ihm auf sein Glauben hin, welches also das einzige war, was Gott von ihm forderte, für einen Gerechten, welcher ist, wie er ihn will, geachtet habe. Nicht von einem Achthaben auf ein Gesetz, wie etwa Deut. 6, 25, sondern von einem Glauben an Verheißenes ist hier die Rede und nicht von einem Thun des Befohlenen, also auch nicht von einer vorhandenen Gerechtigkeit, welche Gott als solche anerkennt, sondern von einer Geltung, welche Gott dem, was kein Thun von Befohlenem war, zuerkannt hat. Wie es freie Gnade war, daß Gott dem Abraham die Verheißung gab, so war es nun Fortsetzung derselben freien Gnade, daß er seinem Glauben eine Geltung zuerkannte, vermöge welcher er keines andern bedurfte, um das Urteil Gottes für sich zu haben und demzufolge dessen gewürdigt zu werden, was ihm verheißen war."

Apostel ist also die Rechtfertigung aus dem Glauben wesentlich Sündenvergebung; vgl. Apg. 13, 38, wo er den Juden sagt: *ὅτι διὰ τούτου* (durch Jesus) *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται* — und hinzugesetzt: *καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* — Wir können uns daher zum Beweis für unsern §. auf alle weiteren alttestl. Stellen, die von letzterer handeln, berufen.

Es verhält sich damit so: Sündenvergebung ist ein wesentlicher Bestandteil oder vielmehr das Zentrum der gesammten alttestlichen Gnadenverheißung. Inwiefern nun diese dem ganzen Volke gilt und auf die Zukunft hinaussieht, erscheint auch die Vergebung als etwas Zukünftiges. „Ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken" — das ist das Ziel, welches mit der Errettung und Wiederbringung Israels zusammenfällt; vgl. Jes 33, 24. 40 2. Jes. 44, 22. 55, 7. Jerem. 31, 34. 33, 8. Ezech. 36, 25. Dan. 9, 24. Diese Verheißung ist in Christo, dem Mittler und Versöhner, erfüllt; wie Hebr. 8, 10 — 13. 10, 15 — 18 gezeigt wird. — Die Sündenvergebung ist aber auch für den alten Bund keine blos zukünftige; in ihr tritt vielmehr das künftige Heil schon als gegenwärtiges in die Zeit herein und bietet sich dem einzelnen zur persönlichen Aneignung dar, vgl. Jes. 43, 24. 25: „Ich tilge deine Uebertretung um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht." Insbesondere die Psalmen preisen die Vergebung mit Dank gegen Gott z. B. Ps. 32. Ps. 25, besonders Ps. 103. Gott selbst bezeugt den Sündern seine Bereitwilligkeit zur Vergebung, z. B. Jes. 55, 7. Ezech. 33, 10. 11. Jerem. 3, 12. 13; alle Frommen des A. Tests. trösten sich ihrer wider ihre Sünden und nehmen zu derselben ihre Zuflucht vor dem Fluch und vor der Strafe des übertretenen Gesetzes: „Um deines Namens willen sei gnädig meiner Missethat, die da groß ist . . verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden und tilge alle meine Missethat"; so lautet ihr Gebet, das Gebet Davids Ps. 6, 3 Ps. 25, 7. 11. 16. 18. Ps. 51; des Verf. der Ps. 103, 1 4 und Ps. 143, das Gebet des Propheten für das Volk (Dan. 9) und des Fürsten mit dem Volk (Esra 9). — Allerdings wird in keiner von diesen Stellen der Glaube als subjektive Bedingung der verheißenen Sündenvergebung ausdrücklich genannt; allein es versteht sich auch dies von selbst. Denn Darbietung der Vergebung an den Sünder ist ein Akt der Gnade von Seiten Gottes, wie auch sämmtliche angef. Stellen besagen; für die Hinnahme derselben von Seiten des Sünders aber gibt es gar keinen andern modus als den des bußfertigen Glaubens; es ist kein anderer denkbar oder möglich. Auch wo das nicht ausgesprochen ist; vgl. aber die bereits angeführten Stellen wie Habak. 2, 4. Jes. 7, 9. 28, 16. Auch fehlt es sonst nicht an altestl. Ausdrücken, die dasselbe,

was das N. Test. Glaube nennt, nur in einer andern Form besagen: „trauen, hoffen, harren, warten" Ps. 32, 10. Ps. 130, 5. — Daß an andern zahlreichen Orten die Vergebung an die Bekehrung geknüpft wird, wie 2 Chron. 15, 4. 1 Kön. 8, 33 ff. Jes. 55, 7. Jer. 3, 12. 13. 22. Ezech. 18, 32. Hosea 12, 7 und so durch das ganze A. Test. hindurch, ist kein Widerspruch dagegen; denn damit wird die eine und selbige Bedingung des Heils nur nach einer andern Seite bezeichnet. Auch das neue Test. weiß von keiner Sündenvergebung ohne Reue, von keinem Glauben ohne Buße; Petrus selbst faßt seine Mahnung an Israel zusammen in die Worte: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας* Apg. 3, 19 (vgl. 2, 38. 26, 20), während es sonst heißt, daß Vergebung der Sünden aus dem Glauben kommt Apg. 13, 38. 39. Das eine ist in dem andern mitenthalten, während es zuweilen nebeneinandergestellt wird (Mk. 1, 15. Apg. 20. 21). Und von dieser Erkenntnis aus kann der Apostel Apg. 10, 43 die Summe der alttestl. Verheißung so ausdrücken: *τούτῳ* (*Χριστῷ*) *πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν*.

Es erübrigt nun nur noch, auch die Form, in die der §. seinen Inhalt gefaßt hat und die näheren Modalitäten der Ausführung aus der Schrift nachzuweisen, oder vielmehr an den Nachweis zu erinnern, wie er bei den prot. Exegeten von den Reformatoren an bis auf die Gegenwart herab vorliegt. Für die sprachliche Seite genügt daher Folgendes: *Δίκαιος* ist: wer der Anforderung des Rechts, näher des göttlichen Gesetzes entspricht, wer so ist, wie er von rechtswegen sein soll; *δικαιοσύνη* die Rechtbeschaffenheit, wie sie das göttliche Gesetz von dem Menschen fordert, der Zustand, vermöge dessen er dem heiligen Willen Gottes entspricht (conformitas cum lege Dei). Entspricht er demselben, so besitzt er eine *ἰδία δικαιοσύνη* und ruht Gottes Wohlgefallen auf ihm; er hat Gottes Urteil für sich. Solch eine Gerechtigkeit vermag nun das Gesetz nicht in dem Menschen zu bewirken (Röm. 3, 20. 8, 3. Galat. 2, 16. 3, 11: *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται*), es spricht vielmehr über ihn als Sünder den Fluch aus. Aber ebendeshalb hat Gott in Christo aus Gnaden einen neuen Weg zum Heil für die sündige Menschheit ersehen: die Rechtfertigung aus dem Glauben, Röm. 3, 22. 1, 16. *Δικαιοῦν* heißt an sich nichts anders, als einen zu einem *δίκαιος* machen; in welchem Sinne und auf welchem Wege aber, ob im Sinne eines wirksamen Thuns oder im Sinne eines Urteils, ob durch Bewirkung eines sittlichen Zustandes oder durch eine Gerechtigkeit zusprechende Erklärung, das ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem das Wort vorkommt. Sprachlich kann es beides bedeuten. Daß es in zahlreichen Stellen A. und N. Tests. die

letztere Bedeutung hat, daß es ein Gerechtmachen durch ein Urteil, durch richterlichen Spruch bedeutet, daß es geradezu im Sinn von gerecht achten, gerecht sprechen gebraucht wird, steht so fest, daß es hier nicht erst des Beweises bedarf. Vgl. z. B. aus dem A. Test. Exod; 23, 7. Deut. 25, 1. 1 Kön. 8, 32. Hiob 27, 5. Prov. 17, 15; aus dem N. Test. Luk. 7, 29. 10, 29. 16, 15 (vom Menschen, der sich selbst rechtfertigt, 1 Kor. 4, 4) von Gott, der den Gesetzeserfüller für gerecht achtet Röm. 2, 13; der Gegensatz *κατακρίνειν, καταδικάζειν, ἐγκαλεῖν* (Mtth. 12, 37. Röm. 5, 18. 8, 33). Ebendiesen Sinn hat es nun überall im N. Test.*), wo von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden die Rede ist; da steht *δικαιοῦν* sensu forensi: von der Schuld der Gesetzesübertretung lossprechen, durch richterlichen Spruch gerecht sprechen; so z. B. Luk. 18, 13. 14. — der Zöllner hatte gebetet: Gott sei mir Sünder gnädig, und der Herr setzt hinzu: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*; die Rechtfertigung des Zöllners bestand also in der Vergebung seiner Sünden; so insbes. Röm. 4, 6. 7. 8, wo der Apostel selbst mit der Berufung auf Ps. 32 das *δικαιοῦν* für gleichbedeutend mit *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* erklärt; so Röm. 5, 9. 6, 7. 2 Kor. 5, 21. Galat. 2, 16. 17; 3, 8 u. s. w. *Δικαιοῦσθαι* heißt also in diesem Zusammenhange: in das Verhältnis des Gerechtseins zu stehen kommen, nämlich vor der Anschauung Gottes, *ἐνώπιον θεοῦ, παρὰ θεῷ* (Röm. 3, 20. Galat. 3, 11), vgl. Röm. 5, 19: „als gerecht dargestellt werden" *καθίστασθαι*, — und *δικαιοσύνη θεοῦ* bezeichnet dieses Verhältnis, oder genauer diesen Stand der Gerechtigkeit selbst als einen von Gott ausgehenden, durch Gottes Gnade dem Menschen geschenkten; denn so glaube ich den Genetiv *θεοῦ* verstehen zu müssen auf Grund der Erklärung, die der Apostel selbst Röm. 3, 24 gibt: *δικαιούμενοι δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι* und nach Phil. 3, 9, wo diese Gerechtigkeit *ἡ ἐκ θεοῦ δικ.* genannt wird, im Gegensatz zu *ἰδία δικαιοσύνη* **). — Nehmen wir nun hinzu, daß nach den angef. Stellen das Subjekt, dem die Gottesgerechtigkeit mitgeteilt wird, der Sünder ist, der um des Mangels eigener Gerechtigkeit willen unter dem Fluch des Gesetzes steht (Röm. 3, 23. 4, 5), sodann, daß sie ihm geschenksweise aus Gnaden, um der durch Christus geschehenen Versöhnung willen mitgeteilt

---

*) Vgl. die eingehenden Untersuchungen von Cremer im Wörterbuch sub v. Schmid, Theol. des n. Ts. §. 82, sowie Weiß, Theol. des n. Ts. §. 65 f. 82.

**) Mit Meyer. Philippi zu Röm. 1, 16 erklärt ihn (nach Röm. 2, 13) mit Luther: „Die Gerechtigkeit, die bei Gott eine solche ist, die vor Gott gilt"; Hofmann, Schriftbeweis I, 627: „Gerechtigkeit, welche Gott hergestellt hat, eine von Gott selbst beschaffte Gerechtigkeit."

wird (*χάριτι, δωρεὰν, χωρὶς ἔργων νόμου* Röm. 3, 24. Galat. 2, 16. 3, 10 ff. Eph. 2, 8), und endlich, daß sie ihm auf seinen Glauben hin und um desselben willen (*ἐπὶ τῇ πίστει, διὰ τῆς πίστεως*) erteilt wird: so haben wir das Zeugnis der Schrift für sämmtliche Hauptsätze uns. §.

Wir sehen, es ist eine dreifache Ausdrucksweise, mit der derselbe Vorgang von Paulus bezeichnet wird: Sündenvergebung (oder Nichtzurechnung der Sünde), Rechtfertigung und Zurechnung. Die erstere bezeichnet ihn nach der negativen Seite — und das ist die Form, in welche der Gedanke auch von den übrigen Aposteln gefaßt wird; sie ist die einfachste, ich möchte sagen populärste. Vgl. die eigenen Aussagen des Herrn Mtth. 9, 1 ff. Luk. 5, 23. 7, 36 ff.*) 24, 47. Joh. 20, 23. 3, 16. 17. 18: „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet"; sodann Apg. 2, 38: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*; Apg. 10, 43. 1 Joh. 1, 7. 9. 2, 12. Hebr. 9, 22. 10, 18 (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*), oder auch: Reinigung des Gewissens durch das Blut Christi, 1 Joh. 1, 7b. Hebr. 9, 14. Die zweite bezeichnet ihn nach der positiven Seite, und diese positive Seite tritt noch stärker hervor in den Ausdrücken *δίκαιοι κατασταθήσονται* (Röm. 5, 19), *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (v. 17), *ἔχειν δικαιοσύνην* (Phil. 3, 9); denn darin liegt offenbar, daß die Rechtfertigung als Nichtzurechnung der Sünde zugleich Versetzung in einen Stand der Rechtbeschaffenheit vor Gott ist, und zwar vermittelst eines urteilenden Aktes Gottes. Die dritte endlich bezeichnet das innere Wesen dieses Aktes. Zurechnung ist ein Urteil, vermöge dessen ein Objektives, zur Thatsächlichkeit Gewordenes auf eine Person bezogen und damit dieser, nach seinem sittlichen Werth oder Unwerth, zugeeignet wird. So rechnet man einem eine schlechte That zu und erklärt ihn damit für den verantwortlichen Urheber derselben, sei es daß er sie direkt oder indirekt verursacht habe, oder eine gute That, und spricht ihm damit das Verdienst derselben zu. Was ist nun das, was hier von dem göttlichen Urteil auf die Person des Sünders bezogen und übertragen wird? Der Apostel benennt es verschieden; er nennt Röm. 4, v. 5 die *πίστις*, v. 6 *δικαιοσύνη* ohne nähere Bestimmung, aber wenn wir vergleichen Röm. 3, 24: „Wir werden gerechtfertigt *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 5, 9. 10: *ἐν τῷ αἵματι*

---

*) Das *ὅτι ἠγάπησεν πολύ* gibt nicht den Grund an, auf welchen hin ihr Vergebung der Sünden geworden, sondern es ist der Erkenntnisgrund, auf welchen hin Jesus von ihr sagt, daß sie viel Vergebung empfangen habe, wie aus dem Gegensatz: *ᾧ δὲ ὀλίγον* cet., aus dem Gleichnis von den beiden Schuldnern u. aus V. 50 hervorgeht: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.*

αὐτοῦ, διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, 5, 19: διὰ τῆς ὑπακοῆς αὐτοῦ, v. 18: δικαιώματος, 2 Kor. 5, 19. 21 und 1 Kor. 1, 30: so kann kein Zweifel sein, daß es eben der Leidensgehorsam Christi, näher die durch denselben an unserer Stelle geleistete Satisfaktion ist, welche das Objekt der göttlichen Zurechnung an den Sünder bildet — und erst daraus erklärt sich das Wesen der Rechtfertigung.

Vollständig jedoch erst aus der Hinzunahme ihrer subjektiven Bedingung: des Glaubens — διὰ, ἐκ πίστεως. Die Beziehung des Glaubens auf sein Objekt ist bereits §. 74 erörtert; es handelt sich daher hier nur noch um das sola fide. Dieses aber ist nicht nur wörtlich ausgesagt Galat. 2, 16: ἐὰν μὴ διὰ πίστεως, und durch die vorhin angeführten näheren Bestimmungen bestätigt, sondern auch durch den ganzen Zusammenhang sowohl des Galater- als des Römerbriefes bezeugt Denn da weist der Apostel c. 3 u 4 nach, daß es für den sündigen Menschen schlechterdings keine andere Gerechtigkeit gebe, als die von Christo erworbene, welche im Glauben hingenommen sein will, und daß dieser einzige Weg vor Gott gerecht zu werden jede andere Bedingung ausschließt, ebendeshalb aber für jeden der da glaubt ohne Unterschied, für die Heiden wie für die Juden, offen steht. Insofern ist Luther mit seiner Uebersetzung von Röm. 3, 29 vollkommen im Rechte*), im Unrecht aber die neuerdings wieder öfter ausgesprochene Meinung, als ob nach der Schrift der Glaube nicht allein und für sich, sondern nur sofern er zugleich die Heiligung einschließe oder wirke, der Grund unserer Rechtfertigung und Beseligung sei. Denn was letzteres betrifft, so verhalten sich Rechtfertigung und Seligkeit wie κατάκριμα und θάνατος; die Rechtfertigung ist eine Gerechtsprechung zum (ewigen) Leben Röm. 5, 16–18, der Gerechtfertigte hat in seinem Glauben wie den Frieden mit Gott, so die gewisse Hoffnung der Gottesherrlichkeit Röm. 5, 1. 2, die Gewißheit der unzerstörbaren Gemeinschaft der Liebe Gottes in Christo. Und was das andere betrifft, so ermahnen die Apostel zur Heiligung durchweg auf Grund der bereits vorhandenen Rechtfertigung, und nicht zur Erwerbung oder Vervollständigung, sondern zur Bewährung derselben; vgl. Röm. 6, 1 ff. v. 12. 13. 14**). Der Geist des neuen Lebens, der die Heiligung wirkt, kommt erst mit dem rechtfertigenden Glauben in's Herz.

---

*) Vgl. seine Rechtfertigung in der Schrift vom Dollmetschen. Erl. Ausg. Bd. 65. S. 109 ff.

**) [So werden auch die scheinbar widersprechenden Aussprüche des Jakobus zu verstehen sein (2, 14. 21 ff.). Er verlangt die thatsächliche Bewährung des Glaubens; dieser hat sein Wesen, seine Lebenskraft zu erweisen u. wird insofern durch die Werke vollendet. „Jakobus bekämpft nicht eine falsche Ansicht vom Glauben

Hiemit dürfen wir unsern §. für bewiesen erachten.

Was den

kirchlichen Konsensus

betrifft, so müssen wir uns vor allem daran erinnern, daß die christliche Heilsordnung, die Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben und das Verhältnis des Glaubens zu den Werken, in der alten Kirche nicht Gegenstand der dogmenbildenden Thätigkeit geworden ist. Wir dürfen deshalb auch nicht erwarten, hier einen lehrhaft ausgebildeten Konsensus für unsere Darstellung zu finden. Es wird sich vielmehr nur darum fragen, ob uns der Grundgedanke derselben in allgemeinster Fassung in der alten Kirche entgegentritt, und dabei werden wir uns besonders zu hüten haben, einen Widerspruch gegen das Bekenntnis unserer Kirche da zu erblicken, wo wir die einzelnen Momente der fraglichen Lehre, welche die später fortgeschrittene Erkenntnis sowohl begrifflich scheidet, als organisch aufeinander bezieht, entweder noch ganz ineinander verflochten oder nur äußerlich und noch unvermittelt neben einander stehen sehen.

Dazu kommt, daß gerade die Rechtfertigung aus dem Glauben der Punkt ist, welcher der ganzen natürlichen Denkweise des Menschen am meisten widerstrebt, und wenn es, wie wir Bd. I §. 27 u. 30 bemerkten, Jahrhunderte währte, bis es der Kirche gelang, den der hellenistischen Weltanschauung angehörigen Freiheitsbegriff durch die christliche Lehre von der Gebundenheit des Willens durch die Sünde zu überwinden: so wird es uns viel weniger auffallen, wenn unser Dogma sich nur sehr allmählig durch die dem Menschen angeborne Selbstgerechtigkeit und Gesetzlichkeit zur klaren Erkenntnis und Darstellung durcharbeitet.

Aber der Glaube an die Sache selbst war von Anfang an vorhanden und gibt sich seinen allgemeinsten Ausdruck in dem durch die ganze alte Kirche in den mannigfachsten Formen hindurchgehenden Grundbekenntnis: daß der Menschheit alles Heil in Christo gegeben ist, und daß die subjektive Bedingung der Teilnahme daran die Bekehrung zu Christo, die bußfertige und gläubige Aufnahme Christi ist.

Hierin liegt der erste, allgemeinste Zug des kirchlichen Konsensus für unser Dogma, weches nichts anders als die bestimmtere begriffliche Form dieses Grundgedankens ist.

---

und seinen Wirkungen, sondern er macht einer praktischen Verirrung gegenüber, wie sie etwa Christus Mtth. 7, 21 bekämpft, die selbstverständliche Wahrheit geltend, daß der Glaube, der nicht Werke hat, also der tote Glaube keinen Nutzen, weil keine errettende Kraft hat." Vgl. Weiß, a. a. O. S. 180 f.

Näher liegt der Konsensus in der Lehre der alten Kirche von der Taufe, welche was nicht zu übersehen, damals vorzugsweise Proselytentaufe war. Denn die Taufe gewährt dem Menschen die Vergebung der Sünden, aller zuvor begangenen Sünden, und mit der Vergebung die Wiedergeburt zum neuen Leben, beides rein aus Gnaden; die Bedingungen aber, woran diese Gnadengabe geknüpft ist, sind Buße und Glaube. In ihrem Glauben an die Taufe hatte die alte Kirche implizite alle Momente, die unser §. enthält. Als nun aber die Taufe je mehr und mehr zur Kindertaufe wurde, und damit für den einzelnen das, was der Proselytentaufe vorangegangen war — die Erziehung zur Buße und zum Glauben — in die Breite einer nachfolgenden Entwicklung, welche an der geschehenen Taufe ihre Basis hatte, sich auseinanderlegte, da wurde es allerdings schwierig, die einzelnen Momente der Heilsordnung in ihrer innern, gegenseitigen Dialektik richtig zu bestimmen, am schwierigsten, sie in die Form der paulinischen Darstellung zu fassen.

In der That lag auch kein Anlaß vor, gerade diese Momente eingehend zu behandeln; es war vielmehr die nächste Aufgabe der alten Kirche, den Charakter des Christentums in großen Grundzügen sowohl dem Judaismus als dem auf heidnischem Boden erwachsenen Gnostizismus gegenüber geltend zu machen; und dies geschah von ihr auf eine Weise, in welcher sich, im großen Ganzen angesehen, eine richtige Anschauung vom Wesen des Christentums ausspricht. Denn dem Judaismus gegenüber hob man die Freiheit vom mosaischen Gesetz, die Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes, dem Gnostizismus gegenüber den geschichtlichen und ethischen Charakter des Christentums hervor. Selbst in der Art, wie man diese Unterschiede entwickelte, macht sich vielfach die richtige evangelische Anschauung geltend; z. B. wenn von Barnabas der neue Bund, der an die Stelle des alttestamentlichen, gesetzlichen treten sollte, auf den Tod Christi gegründet, der christliche Gehorsam gegen den ewig gültigen ethischen Inhalt des Gesetzes aber als ein freier, aus der Liebe Christi fließender bezeichnet und folgendermaßen erklärt wird: „Dadurch, daß wir Vergebung empfingen und auf den Namen des Herrn gehofft haben, sind wir neu geworden, wiederum von neuem geschaffen“ (c. 16, 8.); oder wenn Irenäus das Verhältnis des alten und neuen Testaments unter den Gegensatz der Knechtschaft und der Freiheit (des Gesetzes der Knechtschaft und der Freiheit) stellt, adv. Haer. IV, 9, 1. 2. — Damit wollen wir jedoch nicht sagen, daß die Väter jene Aufgabe auch in ihrer Tiefe gefaßt und gelöst hätten. Sie stellen vielmehr beide Gesichtspunkte meistens nur äußerlich nebeneinander; insbesondere die innere Vermittlung beider durch den Glauben an Christum, durch welchen ebenso das Gesetz nach seiner gesetzlichen Stellung aufgehoben, als das Reich der freien Sittlichkeit be=

gründet wird, in welchem erst das Wesen des Gesetzes zu seiner wahren Erfüllung kommt, — diese innere Vermittlung beider Gegensätze in dem Glauben an Christum, also das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium, hatte sich ihrem Verständnis noch nicht klar erschlossen: es blieb im Ganzen bei dem Nebeneinander beider. Vgl Dogmengesch. I. S. 111 ff. u. zum Nächsten S. 441 ff.

Unter diese allgemeinen Gesichtspunkte fallen nun auch die Aussagen der VV. über Rechtfertigung, Glaube und Werke, und wollen auch darnach beurteilt sein. Je weiter zurück, desto stärker klingt das evangelische Bewußtsein hindurch. So namentlich bei Clemens Rom. ad Cor. I. c. 32 zu Genes. 22, 17: „Sie alle also (die Väter des Alten Bundes) empfingen Preis und Ehre nicht um ihrer selbst willen, oder um ihrer Werke willen, oder um ihres gerechten Thuns willen, sondern durch seinen Willen. Und auch wir, die wir durch seinen Willen in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt (οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα), noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von Anfang an alle gerechtfertigt hat"; vgl. 7, 4. 12, 7. So bei Barnabas (s. o. S. 114.) u. bei Ignatius, dessen ganze Grundanschauung vom Christentum, als der objektiv in Christo, subjektiv durch Glaube und Liebe vermittelten Einigung des Göttlichen und Menschlichen, doch auch in ihrer Weise für unsere Lehre zeugt. Näher sagt er Magn. 8: „Leben wir noch nach dem (jüdischen) Gesetze, so bekennen wir damit, die Gnade nicht empfangen zu haben," Trall. 2: „Christus ist für uns gestorben, damit ihr durch den Glauben an seinen Tod dem Tode entfliehet (ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε). Eph. 14: „Dies Alles (von der Gottesgemeinschaft Gesagte) bleibt euch unverborgen, wenn ihr im vollen Maße Glauben und Liebe zu Jesus Christus habt, welche da sind Anfang und Ende des Lebens (ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος); Anfang (Prinzip) ist der Glaube, Ende die Liebe; beide, einheitlich verbunden, sind von Gott. Alles andere aber, was sittliches Wohlverhalten betrifft, ist im Gefolge beider... Der Baum ist kenntlich an seinen Früchten; so werden die, welche Christen zu sein bekennen, aus ihren Handlungen offenbar. Denn das Werk des Bekenntnisses thut's nicht allein, sondern so jemand in der Kraft des Glaubens erfunden wird bis an's Ende." Vgl. Smyrn. 1. 6, sowie den Anfang des Briefs des Polykarp an die Philipper, wo es u. a. heißt „ihr seid errettet aus Gnaden, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesum Christ." Wie hell klingt durch solche Stellen der apostolische Grundgedanke hindurch! Am schönsten

in den bekannten Worten der Epist. ad Diognetum c. 9: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* (S. o. S. 115). Selbst Justin begründet die Unabhängigkeit des Heidentums von der jüdischen Sitte auf den Glauben Abrahams, der diesem zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, ehe er beschnitten war. Und dies ist ihm nicht eine nur vergangene Thatsache; Dial. c. Tr. 92: „Auch Abraham hat nicht um der Beschneidung willen von Gott das Zeugnis empfangen, gerecht zu sein, sondern um des Glaubens willen, den er vor der Beschneidung hatte, heißt es: Abraham glaubte u. s. w. So hoffen denn auch wir, indem wir in der Vorhaut des Fleisches Gotte durch Christum glauben und die heilsame Beschneidung des Herzens (wohl die Taufe) besitzen, als Gerechte und Gottwohlgefällige zu erscheinen, — da wir durch prophetische Aussprüche solches Zeugnis erhalten haben." Vgl. seine Erklärung über die Ebioniten D. 47. und c. 111: „Wie diejenigen, die in Aegypten das Blut des Passa errettet hat, so wird auch die Glaubenden vom Tode erretten das Blut Christi. Das Zeichen oberhalb der Schwellen . . . jenes Blut verkündigte das Heil voraus, welches dem Menschengeschlechte durch das Blut Christi widerfahren sollte. Ebenso war das scharlachrote Seil der Rahab in Jericho ein Vorbild des Blutes Christi, durch welches Unreine und Ungerechte aus allen Völkern selig werden, indem sie Sündenvergebung erlangen und nicht mehr sündigen"; ferner Apol. I, 32: „Daß er sein Gewand im Traubenblute wäscht, will das Leiden vorausverkündigen, dem er sich unterziehen sollte, durch (sein) Blut reinigend, die an ihn glauben." — Weit häufiger bezieht sich Irenäus auf Abraham, „der als ein Prophet im Geiste den Tag des Herrn und die Heilsveranstaltung seines Leidens voraussah, durch welchen sowohl er selbst als alle, die, wie er geglaubt, an Gott glauben, errettet zu werden anfingen" IV, 5, 5; vgl. 7, 2; 8, 1; 21, 1, wo es heißt: „Daß aber unser Glaube in Abraham vorgebildet ward und daß er der Patriarch und gleichsam Prophet unseres Glaubens gewesen ist, hat der Apostel in dem Briefe an die Galater ausführlich gelehrt, indem er sagt: Der euch also den Geist mitteilt u. s. w. . . also werden die des Glaubens sind gesegnet werden mit dem gläubigen Abraham. Hiemit bezeichnet er ihn nicht nur als Propheten des Glaubens, sondern auch als den Vater derer, die aus den Heiden an Jesum Christum glauben, weil sein und unser Glaube Einer und Derselbe ist; indem er dem Künftigen, als ob es schon vollendete Thatsache wäre, um der göttlichen Verheißung willen glaubte, wir aber gleicherweise im Glauben das Erbe des Reichs vor Augen haben." — Noch näher trifft es zu, wenn sich Irenäus a. a. O. 27, 2 im Zusammenhang mit seiner Ansicht vom descensus so

ausspricht: „Alle Menschen ermangeln des Ruhmes vor Gott, sie werden aber nicht durch sich selbst gerechtfertigt, sondern durch die Erscheinung des Herrn, sofern sie seinem Lichte sich zuwenden." Damit zu vergl. IV, 2, 7: „So viele Gott fürchteten, um sein Gesetz sich bekümmerten und zu Christus kamen, die wurden errettet. Und auch Paulus sagt, das Gesetz sei unser Zuchtmeister auf Christus. Es hinderte sie nicht an den Sohn Gottes zu glauben, es ermahnte sie vielmehr dazu, indem es bezeugt: die Menschen könnten nicht anders errettet werden von dem Biß der alten Schlange, es sei denn daß sie an den glauben, der nach der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches an dem Holz des Martyriums von der Erde erhöht wird und alles zu sich zieht und die Toten lebendig macht," eine Anspielung auf Num. 21, 8, die Augustin für so bedeutsam hielt, daß er sich gegen Julian darauf berief. — Auch Tertullian sagt adv. Mc. V, 3: Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit, und nach Clemens Alex. ist der Glaube nicht nur der Schlüssel der Erkenntnis, er sagt auch strom. II, 12 pg. 457: *πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Vgl. c. 2 pg. 430. Paed. I, 6 pg. 116.

Diese und ähnliche Stellen zeugen von dem Konsensus mit unserem Dogma.

Aber es stehen ihnen ebenso viele andere, und wohl noch mehrere Stellen zur Seite, welche das, was uns erst Folge des Glaubens ist, die Liebe und die Werke, neben ihn stellen, und von beiden zugleich, oder auch von beiden letztern allein das Heil des Menschen bedingt sein lassen. Derselbe Clemens R., dessen wir vorhin gedachten, sagt c. 50: „Selig sind wir, wenn wir die Gebote des Herrn in der Eintracht der Liebe ausüben: *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι᾽ ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* — und beruft sich dafür auf Ps. 32, 1—2. Vgl. c. 35: „Wie erlangen wir die verheißenen Heilsgüter? Wenn unser Sinn im Glauben fest auf Gott gerichtet ist, wenn wir nach dem, was vor ihm wohlgefällig und angenehm ist, trachten, wenn wir, was sein untadeliger Wille ist, in Ausübung bringen und dem Wege der Wahrheit nachgehend, von uns abthun alle Ungerechtigkeit". Vgl. c. 49. 12. Wie Ignatius Glaube und Liebe verbindet, haben wir bereits gesehen. Justin ermahnt die Gegner, falsche Hoffnungen aufgebend, zu erkennen, auf welchem Wege ihnen Vergebung der Sünden zu Teil werden möge und die Hoffnung der verheißenen Güter — und antwortet: „Es ist dies kein anderer, als der, daß ihr, diesen Christus erkennend, mit der durch Jesum verheißenen Taufe zur Vergebung der Sünden gewaschen, forthin sündlos lebet" Dial. c. 44; vgl. ferner c. 95, sodann c. 134: *Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν, τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.*

Irenäus stellt, als Bedingungen des Heils, neben einander: fides und obedientia, oder fides, — obedientia, justitia, et reliqua, quaecunque benefacientes justificamur, ja er geht noch weiter, indem er IV, 12, 3, die Einheit des alten und neuen Bundes erläuternd, von den göttlichen Geboten sagt, praecepta, sine quibus salvari non est, und 13, 1: daß der Mensch durch das natürliche Gesetz gerecht werde: Dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legis dationem custodiebant, qui fide justificabantur et placebant Deo*), non dissolvit, sed extendit et implevit, wie man aus Mtth. 5 ersehe. — Aehnlich Clemens Alex. Coh. 9 pg. 71. Str. V, 1 pg. 647.

Fassen wir beide Reihen von Aussagen zusammen, so ist das Resultat ein Nebeneinander von Glaube und Werken.

Dieselbe Unbestimmtheit findet sich auch bei Origenes, der übrigens weitaus der bedeutendste Zeuge für unsere Lehre ist. In seinem Kommentar zum Römerbrief L. IV. c. 8 bringt er wirklich in den Kern der apostolischen Gedanken ein; er sagt zu Röm 3, 23—26: Gott habe denjenigen, den er zum Versöhner gemacht hat, auch zur Erlösung gegeben, seine Gerechtigkeit zu offenbaren (s. o. S. 128). „Denn Gott ist gerecht und als der Gerechte konnte er die Ungerechten nicht rechtfertigen, daher beschloß er das Dazwischeneintreten eines Versöhners, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant — diese Rechtfertigung durch den Glauben erstrecke sich ohne Unterschied auf alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhms vor Gott. Mit v. 27 schließe der Apostel allen Ruhm aus und sage: sufficere solius fidei justificationem, ita ut credens quis tantummodo justificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Als bestätigende Beispiele dafür nennt er den Schächer am Kreuz, die Sünderin Luk. 7, und später den Zöllner im Tempel, ja selbst den Apostel Paulus an, „der sich nicht seiner Gerechtigkeit, nicht seiner Keuschheit, nicht seiner Weisheit noch seiner übrigen Tugenden rühme, sondern offen bezeuge: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn". . . „Allein, setzt Origenes hinzu, es könnte sich vielleicht jemand dadurch, daß der Glaube allein zur Rechtfertigung hinreicht, zur Trägheit im Gutesthun verleiten lassen? Einem solchen würden wir erwidern: Wenn einer nach empfangener Rechtfertigung ungerecht handelt, so hat er ohne Zweifel die Gnade der Rechtfertigung verachtet; denn nicht deshalb empfängt man Vergebung der Sünden, damit man sich auf's neue zur Freiheit im Sündigen für berechtigt halte. Denn Verzeihung wird nicht für die künftigen, sondern für die vergangenen

---

*) Man beachte die Nebeneinanderstellung.

Sünden gegeben — igitur justificatur homo per fidem, cui ad justificationem nihil conferunt opera legis. Wo also, fährt nun Origenes fort, wo also der Glaube fehlt, der den Gläubigen rechtfertigt, da können auch, wenn gleich jemand Werke des Gesetzes hat, dieselben, weil sie nicht auf den Grund des Glaubens gebaut sind, ob sie schon gut zu sein scheinen, dennoch den der sie thut, nicht rechtfertigen; es fehlt ihnen der Glaube, welcher das Siegel derer ist, die von Gott gerechtfertigt werden, wie wir oben von Abraham sagten: er hat Gott geglaubt und ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Es kommt nur darauf an, daß, wer durch die Gnade des Glaubens gerechtfertigt ist, mit dem Apostel sagen könne: Gottes Gnade ist an mir nicht vergeblich gewesen. So wird denn aller Ruhm ausgeschlossen und der göttlichen Gnade allein die Ehre gegeben." Dazu fügt nun Origenes erklärend hinzu — und daraus sieht man, wie gut er den Apostel verstanden hat, — „denn wer könnte sich überhaupt vor Gott rühmen? wer seiner Keuschheit, wenn er liest: So jemand ein Weib ansiehet u. s. w; seiner Weisheit, wenn er geschrieben sieht: Weil die Welt in ihrer Weisheit u. s. w.; seiner Gerechtigkeit, wenn er Gott durch den Propheten sagen hört: Alle eure Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Gewand: Sola igitur justa gloria est in fide crucis Christi, quae excludit omnem illam gloriationem, quae descendit ex operibus legis. — Im Flgd. L. IV. c. 1 wird dann noch bemerkt: Indicium ergo verae fidei est, ubi non delinquitur, sicut contra, ubi delinquitur, infidelitatis indicium est. Daher heiße es auch anderswo (bei Jakobus) von Abraham, er sei aus den Werken des Gesetzes gerecht geworden; „weil gewiß ist, daß wer wahrhaft glaubt, auch das Werk des Glaubens und der Gerechtigkeit und der ganzen sittlichen Aufgabe wirke." — — „Non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit, illa scilicet radice justitiae, qua Deus accepto fert justitiam sine operibus. Endlich, setzt er a. a. O. c. 5 hinzu: Quod si forte videatur hoc ipsum, quod dicitur *ex fide*, non esse *gratis*, quippe si offerenda sit fides prius ab homine et ita a Deo gratia promerenda: audi, quomodo in aliis etiam de hoc idem Apostolus docet. Etenim . . inter caetera dona etiam donum fidei asserit per spiritum s. tribui. Gewiß man kann sich nicht richtiger, nicht evangelischer ausdrücken; man freut sich des hellen Konsensus.

Dennoch lenkt derselbe Origenes dazwischen wieder in andere Bahnen ein. Er wiederholt nicht nur mehrere male, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ihren Anfang nehme und durch die Werke vollendet werde, — oder daß der Glaube durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; er sagt IV, 7 im direkten Widerspruch

mit seinen obigen Aeußerungen: Neque enim possibile est, ut habenti in se aliquid injustitiae possit justitia reputari, etiamsi credat in eum, qui suscitavit dominum Jes. Chr. a mortuis. — — Justificat ergo eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ejus susceperunt. Und so heißt es zusammenfassend: dupliciter constat salus credentium, per cognitionem fidei et per operum perfectionem, vgl. in Cant. cant. 84, und c. Cels., wo der Begriff des einfachen Glaubens oft sehr äußerlich gefaßt wird*).

Alle bisher angeführten Aussagen der Väter sind entweder gelegentliche Aeußerungen meist praktischer Tendenz, oder sie kommen im Zusammenhang mit andern Gedankenreihen vor; lehrhafter Natur sind nur die Origenischen Stellen. Wir werden daher in dieser Nebeneinanderstellung von Glauben und Liebe oder Glauben und Werken keinen Widerspruch gegen die seligmachende Bedeutung des ersteren finden, die doch von allen diesen Vätern ausgesprochen wird, um so weniger, als ja in der That in dem Christen beides unmittelbar beisammen ist und ein unzertrennliches Ganzes bildet. Aus dieser Einheit heraus sind jene Stellen zu verstehen. Fühlt man es doch gerade der Form derselben an, daß sie nichts anders sind als ein ganz unbefangener, unmittelbarer Ausdruck des christlichen Bewußtseins und wenigstens den meisten derselben, daß der Glaube an Christum das Lebensprinzip der Männer ist, von denen sie stammen. Fehlt auch das Wort — ist es doch der Glaube, durch den sie in so nniger Gemeinschaft mit ihm stehen, der Glaube, aus dem die Liebe zu Ihm quillt, mit der sie ihn umfassen, die sie in das Martyrium begleitet, die ihnen den weltüberwindenden Todesmuth verleiht. Ich kann mir nach dem Totaleindruck, den ich von ihren Schriften habe, nicht denken, daß sie, wäre die Frage an sie herangetreten, die Werke im Gegensatz zum Glauben an Christum würden geltend gemacht haben; vielmehr würde die Vermittlung zwischen beiden so ausgefallen sein, wie sie Origenes in dem Satze gegeben hat: et puto, quod prima salutis initia et ipsa fundamenta fides est; profectus vero et augmenta aedificii spes est, perfectio autem et culmen totius operis caritas. Aehnliche Stellen finden sich auch reichlich bei den spätern Vätern, neben solchen, in denen die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben einfach ausgesagt wird. Vgl. M. Chemnitz, Loci II, de justif.

Indessen, wie wir schon oben sagten, und dies will durchaus nicht verkannt sein, hatte sich bereits eine Reihe von Umständen vereinigt, die

*) S. übrigens meine Monographie über Origenes S. 233–240 wo seine Lehre vom Glauben dargestellt ist, insbes. in Joh. T. X, c. 27 wo er den Glauben in seiner Tiefe faßt.

einer gedeihlichen, lehrhaften Entwicklung unseres Dogma in der alten Kirche in den Weg traten. Indem man dem Gnostizismus gegenüber einerseits die Zusammengehörigkeit beider Testamente verteidigte, und andrerseits den Ernst der sittlichen Anforderungen des Christenthums energisch geltend machte, kam man frühzeitig dahin, dieses mit der alttestl. Oekonomie unter den Gesichtspunkt eines Gesetzes zusammenzufassen; und wenn man nun gleich das Christenthum im Unterschiede von jenem als nova lex bezeichnete, so war doch der richtige Gesichtspunkt verrückt und der scharfe paulinische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium verdunkelt, es war der Weg zu einer gesetzlichen Auffassung des Christenthums eingeschlagen (Justin, Irenäus). Indem man zur Abwehr einer blosen Naturnothwendigkeit, welche dieselbe Häresie lehrte, die Freiheit des menschlichen Willens recht stark betonte, ließ man sich verleiten, die sittliche Kraft des Menschen überhaupt (auch des gefallenen) und den Werth seiner sittlichen Leistungen zu hoch anzuschlagen, was dann auch auf die Lehre von der Heilsaneignung zurückwirken mußte (vgl. Bd. I, §. 30. S. 251). — Dazu kam dann die erfolgreiche Unterscheidung zwischen den Sünden vor und nach der Taufe, mit der Bestimmung, daß es für die letzteren, um Vergebung zu erlangen, besonderer Leistungen und Genugthuungen bedürfe; remissio secunda; poenitentia, satisfactiones (Tertullian, Cyprian, Origenes); es kam, im Zusammenhang damit, hinzu die Meinung von der Verdienstlichkeit der Werke, insbesondere der mönchischen Askese: sodann eine zwiefache Verkennung des Wesens des Glaubens: die irrige Verhältnisbestimmung zwischen der ψιλὴ πίστις und der aus demselben entwickelten gläubigen γνῶσις bei den Alexandrinern und die zu unmittelbare Identifizirung des persönlichen Heilsglaubens mit dem Glauben an die kirchlichen Dogmen, wobei jener seine spezifische Beziehung auf den Versöhnungstod Christi verlor und wesentlich intellektualistisch gefaßt wurde. Endlich das Schwanken in der Erklärung des biblischen Begriffes, die bald als Gerechterklärung, bald als Gerechtmachung gefaßt wird: alle diese Umstände wirkten in Verbindung mit jenem gesetzlichen Zuge, der sich immer mehr geltend machte, zusammen, um das klare Verständnis der Lehre von der Rechtfertigung und der innern Dialektik ihrer Momente teils zu erschweren, teils zu hindern.

Bei den griechischen VV. vom vierten Jahrhundert abwärts, namentlich in den exegetischen Werken eines Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt über die paulinischen Briefe, findet sich zwar die Rechtfertigung aus dem Glauben häufig ausgesprochen mit den eigenen Worten des Apostels, aber eben nur als ein exegetisches Ergebnis, das keinen durchgreifenden Einfluß auf ihre theologische Anschauung übt*). Auch bei Cyrill v.

*) Ueber Chrysostomus s. Dogmengesch. I, S. 446. Beachtungswert sind die

Alexandria begegnen uns einzelne Anklänge daran, z. B. Tom. IV, p. 153 und 173 (in Johannem), wo der Begriff der Rechtfertigung richtig bestimmt ist; aber gleichfalls ohne weitere Konsequenz. Weit mehr bietet dagegen der Syrer Ephräm dar, der bisher für die Dogmengeschichte noch kaum benutzt worden ist. Auch bei ihm stehen jene beiden Richtungen, die gesetzliche und die evangelische, neben einander, aber nicht sowohl als doktrinäre, denn als praktische Gegensätze, die in ihm mit einander ringen, um sich zu vermitteln. Gerade um dieser Eigenthümlichkeit willen ist er für uns von Interesse. Durch alle seine zahlreichen Schriften, insbesondere die Sermonen und Paränesen, geht ein tiefes Gefühl der Sünde und der Eitelkeit des irdischen hindurch; sie sind voll von Selbstbekenntnissen, Selbstanklagen und Wehklagen über Sünde und Schuld häufig in einer Weise, die uns unangenehm berührt, weil sie rednerisch und übertrieben ist*), und ebenso stark ist der Eindruck, den er von der Heiligkeit Gottes und von dem Ernst seines Gerichtes hat. Er liebt es, sich und seinen Zuhörern den Tag der zweiten Zukunft des Herrn vor Augen zu malen, die Majestät, die ihn umgibt, den Schrecken, der vor ihm hergeht. Und wehe, dreimal wehe dem, der sich nicht vor ihm verantworten kann, der von seinem Angesichte hinweg in die Verdammnis gehen muß**). Da sieht dann Ephräm, wenn er auf andere den Blick richtet, wohl die Märtyrer, die ihre Wunden und ihre Standhaftigkeit bis zum Tode aufzeigen, die Asketen, die ihre Fasten, ihre heiligen Uebungen, ihre freiwillige Armut, ihre Enthaltsamkeit, ihr Beharren in der Buße aufweisen; aber in und an sich selber, wie an vielen seiner Brüder, findet er nichts, was er vor dem Richter aufzuweisen, womit er sich zu verantworten hätte, nichts als Sünde, Versäumnis, Befleckung, Schuld. Aus dieser Not und Bedrängnis weiß er keine Rettung als in der Gnade, in der Barmherzigkeit Gottes, die dem Sünder vergibt; zu ihr nimmt er flehend und bittend seine Zuflucht in zahlreichen Gebeten, deren Summa dahin lautet: „Schone, o schone, Herr und Heiland, strafe mich nicht in deinem Zorn, wirf mich

---

wenig bekannten Traktate des Marcus Eremita, eines Schülers des Chrysostomus, die sich in Galland's Biblioth. P. P. VIII, 13 ff. finden; insbes. die Thesen: περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι, die eine scharfe Polemik gegen äußerliche Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit, sowie gegen einen blos äußerlichen Glauben enthalten. Markus dringt dagegen auf werkthätigen Glauben, warnt aber auch vor dem Wahn, der die Gotteskindschaft und das Himmelreich als einen verdienten Lohn empfangen zu können meint.

*) Opp. Ephraemi. Romae 1732, unter Mitwirkung v. Assemani Vol. 1. 18 ff. 119. III, 439.

**) Z. B. Op. I, 29. II, 192. 214 ff. III, 140, 487. VI, 390.

nicht, wie ich's verdiene, hinweg, gedenke nicht meiner Sünden, gedenke aber deiner Barmherzigkeit. Vergib in Gnaden, du Zuflucht aller, die auf dich hoffen: Misericordia movearis et miserere mei propter solam tuam bonitatem" (III, 488). Die Bußpsalmen Davids quellen ohne Unterlaß aus seinem Herzen und aus seinem Munde. Aber als die Bedingung, an welche die göttliche Erbarmung, die Vergebung und Heilung der Sünden geknüpft ist, betrachtet er die Buße (*μετάνοια, κατάνυξις*). Diese Buße besteht ihm nicht sowohl in einzelnen Werken, Fasten, Askese, Almosen — ob er wohl auch deren häufig gedenkt, — sondern vor allem „in der Zerknirschung des Herzens, in dem Bekenntnis, in dem Schmerz, in dem Seufzen und in den Thränen über die Sünde"*). Durch die Buße hofft er Vergebung zu erlangen, „die Thränen der Buße waschen die Sünden ab", ja er betrachtet sie geradezu als Sühnmittel: Per modicas lacrymas et per poenitentiam remittit Deus cuncta delicta (I, 149. 150. 154); per poenitentiam reconciliamur; poenitentia inducit conditorem ad remittendum delictum. Die Buße ist die Leiter, auf der die Seele wieder dahin aufsteigt, wovon sie gefallen ist; sie ist der Altar, auf dem sich der Sünder Gotte darbringt, das gottgefällige Opfer; sie erlangt Gnade, sie bewahrt die begnadigte Seele, sie bessert und heiligt das Leben (*ἐν αὐτῇ ὁ ἐνάρετος πολιτεία συνίσταται*)**). Daher finden wir Ephräm allerdings in demselben Zuge begriffen, den wir oben als eines der Hindernisse des Verständnisses der Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet***). Dennoch steht Ephräm demselben weit näher, als die griechischen VV.; ja es ist oft, als brauchte ihm nur das rechte Wort entgegenzutreten, so würde er sich mit Dank und Freuden dazu bekennen. Denn so einseitig das Gewicht ist, das er auf die Reue und Zerknirschung legt, so macht er sie doch nicht als ein Verdienst vor Gott geltend; er zeigt sich ohne alle Selbstgerechtigkeit, er weiß sich dem heiligen Gott gegenüber nur als Sünder. Die Buße, die Gott durch seinen Geist wirkt, ist ihm nur das Mittel, die Hand, womit der Sünder die sündenvergebende, heiligende Gnade zu sich zieht, und in der Art, wie er diese sucht, liegt der rechtfertigende Glaube miteingeschlossen, wenn auch weniger in der Form der vertrauungsvollen Zuversicht, so doch in der Form der tiefen Sehnsucht, des ausgestreckten, betenden Heilsverlangens. Denn die Gnade ist ihm die freie — reines Erbarmen Gottes in Christo, dem Heiland. Zu ihr fliehe der Sünder, sie nimmt die Sünder an: „Die Sünder, die sich selbst mißfallen, gefallen Gott wohl; sie heißt er

*) I, 29 ff. 254 ff. insb. in den Paränesen zur Buße VI, 367 ff. III, 514.

**) I, 149. 150. 154. III, 183. 297. III, 167. 160. 168. III, 198.

***) Man könnte sagen: es ist ein pietistischer Zug.

gute Hoffnung haben und bezeugt ihnen, daß der aufrichtigen Buße die Vergebung nie entgehen werde. Niemand, der sich schuldig weiß, verzweifle an der Gnade; die Verzweiflung an ihr hat Judas in den Abgrund gestürzt. . . . Sollte der Herr, der geboten hat, dem Bruder sieben= und siebenzig mal zu verzeihen, nicht vielmehr dem Sünder vergeben"? (VI, 390). Das angeführte Wort des Herrn (Luk. 5, 32) und das andere Mtth. 11, 28: „Kommt her zu mir" u. s. w. gehören zu den Lieblingstexten Ephräms: daran hält er sich mit seiner Hoffnung, damit tröstet er sein Herz, daran richtet er sich im Glauben auf*). Und dieser Glaube hat den lebendigen Christum in der Einheit seiner Person und seines Werkes zum Gegenstand. Von da aus weist Ephräm die Behauptung, daß nach der Taufe keine Buße mehr gestattet sei, entschieden ab. Er entgegnet: „Wie? der uns durch die Taufe die Gnade der Kindschaft geschenkt hat, sollte der uns nicht auch die Gnade der Sündenvergebung gewähren; der das Große und Größeste verliehen hat, nicht auch im Kleinen sich gnädig erfinden lassen? Nein, ich stimme deiner gottlosen Meinung nicht bei, der du die göttliche Mildigkeit verkleinern willst. Ich habe die Quelle und bedarf deiner Dürre nicht. Ich habe Christum, darum weise ich deine Verkehrtheit ab. Er ist für uns gestorben, sollte er uns nicht vertreten? Er hat sich für uns kreuzigen lassen, sollte er sich weigern, sich unserer zu erbarmen? Wenn er uns so sehr geliebt hat, daß er sich auch für uns mit Fäusten schlagen ließ, und wenn er den Quell des Erbarmens in sich trägt, sollte er die Hungrigen abweisen? . . Er hat das Schwerste vollbracht, sollte er nicht auch das Leichtere thun? Er hat die Gottlosen nicht verworfen, sollte er die Bußfertigen nicht annehmen? er hat die Sünder gerufen, sollte er die sich bekehren hinausstoßen? III, 201. So mächtig bricht der rechtfertigende Glaube Ephräms hervor; hat er auch das Wort nur selten — der Glaube ist ihm doch, das sieht man klar, in der Buße miteingeschlossen, ja auf den Höhepunkten der Meditation überwindet er das Gefühl der Schuld und dringt zur freudigen Zuversicht hindurch; in vielen seiner Lieder preist er den seligen Gottesfrieden der begnadigten Seele**). Wir dürfen also diesen berühmten Repräsentanten der späteren syrischen Kirche zu den Zeugen für unsern Glauben zählen,

---

*) Z. B II, 207. VI, 371 ff 381.

**) Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnen dann selbst seine Aussagen, daß die Buße den Sünder rechtfertige (poenitentia legem superat; quos lex non justificat, poenitentia perficit; in justificationibus [ἐπὶ τοῖς δικαιώμασι] legis sese jactabat pharisaeus, at publicanus sua adnunciabat peccata, et sine opere poenitentia confitentem justificavit, III, 200) — einen mehr evangelischen Charakter.

was um so bedeutsamer ist, als manche seiner Reden in den liturgischen Gebrauch übergegangen sind; für unsern Glauben, sagen wir, nicht für die Lehre; denn als Lehre ist die Rechtfertigung aus dem Glauben auch bei Ephräm nicht ausgesprochen.

Sie trat überhaupt von vorn herein in den Hintergrund, gleichsam um ihre Zeit abzuwarten. Die dogmenbildende Arbeit der Kirche hatte zunächst andere Aufgaben zu lösen; sie hatte diejenigen Lehren zu entwickeln, welche, der objektiven Seite des Christenthums angehörig, die Voraussetzungen für die Lehre von der Rechtfertigung bilden: die Dogmen von der Trinität, von der Person Christi, von dem Werke Christi, von der Erbsünde, von dem Zustande des natürlichen Menschen und der göttlichen Gnade. Aber schon an dem letzteren Punkte tritt auch wieder der Konsensus mit unserem Artikel hervor, allerdings nur ein teilweiser — denn es handelte sich hier, in dem Kampf Augustin's mit Pelagius, nicht speziell um das, was wir Rechtfertigung nennen, aber es zeigt sich doch ein sehr bedeutsamer Konsensus. Er liegt zuvörderst in dem Grundgedanken Augustin's, daß das Heil des sündigen Menschen ganz und ausschließlich auf der freien Gnade Gottes in Christo beruht (Bd. I, §. 30. S. 260 ff.), ein Satz, der die Grundvoraussetzung auch der Lehre von der Rechtfertigung ist; er liegt sodann in der ebenso bestimmt von Augustin ausgesprochenen Erkenntnis, daß der durch die Gnade gewirkte Glaube die Wurzel der ganzen sittlichen Umgestaltung des Menschen, der Anfang „der Rechtfertigung" und alles Guten sei: radix justitiae, initium bonae voluntatis. Aber bekanntlich versteht Augustin unter der Rechtfertigung nicht dasselbe, was die neutestl. Schrift und unsere Kirche darunter versteht, nicht die gerechtsprechende, sondern die erneuernde, heiligende Gnade*), und auch sein Begriff vom Glauben deckt sich nicht völlig mit dem unsrigen — denn der Glaube ist ihm nicht speziell das auf die Versöhnung in Christo gerichtete, die Sündenvergebung sich aneignende Vertrauen, sondern es ist der die Gnadenkräfte suchende, begehrende, nach der Gerechtigkeit, in dem bezeichneten Sinne, hungernde bittende Glaube. Und wenn dabei auch der wahrhaft evangelische Gedanke stehen bleibt, daß es der Gaube ist, durch den wir Christo vereinigt und eingegliedert werden (coadunamur et compaginamur)*), so kommt doch dieser Glaube weniger deßwegen in Betracht, weil

---

*) Vgl. z. B. de spir. et litt. c. 9 (15 16) 17. c. 11 (18) c 28 (49): donum Spiritus s. quo diffunditur caritas in cordibus nostris.

*) Serm. 143. 144: Qui in Christum venit credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodam modo unitur in eum et membrum in corpore ejus efficitur.

er rechtfertigt, als weil er der Anfangspunkt ist, von welchem das Heil und das neue Leben ausgeht, wie es de spir. et litt. c. 29 heißt: Fide J. Christi impetramus salutem, et quantum nobis inchoatur in re, et quantum perficienda exspectatur in spe, oder c. 33: „Der Glaube ist das Anfangsglied der zur Seligkeit leitenden Gnadenkette", die Augustin ebend. so beschreibt: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, durch den Glauben die Erlangung (impetratio) der Gnade wider die Sünde, durch die Gnade Heilung der Seele von der Befleckung der Sünde, durch die Heilung der Seele Freiheit des Willens, durch den freien Willen Liebe zur Gerechtigkeit, durch die Liebe zur Gerechtigkeit Erfüllung des Gesetzes." — Wohl hat diese Kette auch nach Augustin zu ihrem Anfang die Sündenvergebung, welche durch dieselbe Gnade gewirkt wird: utroque enim modo adjuvat gratia, et dimittendo quae male fecimus, et opitulando, ut declinemus a malis et bona faciamus, Op. imp. c. Jul. II, c. 227. Und so haben wir daran, an der Lehre Augustin's von der Vergebung der Sünden (nicht an seiner Rechtfertigungslehre) einen weiteren Punkt des Konsensus. Denn wenn die Pelagianer, oder wenigstens Cölestius, auch die Sündenvergebung durch vorangehende Besserung bedingt sein ließen, so hält ihnen Augustin entgegen, „daß dann die Gnade nicht Gnade wäre"; vielmehr vergäbe Gott aus freier Erbarmung die Sünden, und könne der Mensch dazu durchaus nichts thun oder beitragen; selbst die vorangehende Reue und der Glaube seien ein Gnadengeschenk Gottes; de gest. Pel. c. 14. Ep. 106 (186): secundum gratiam et misericordiam veniam poenitentibus dari, — non secundum merita eorum, quandoquidem etiam ipsa poenitentia donum Dei. Aber das eigentlich rechtfertigende Prinzip ist, genau genommen die Liebe, der Glaube nur das geistliche Organ dafür (S. Dogmengesch. I, S. 535 f.) und für die schweren Sünden nach der Taufe (crimina) fordert auch Augustin kirchliche Pönitenzen, ja selbst zeitliche Strafen u. s. w. als Bedingung des Erlasses. So ist es auch an diesem Punkte nur ein partieller Konsensus, dessen wir uns zu erfreuen haben. — — — Weit mehr aber als Augustin's Doktrin spricht für uns seine innere Stellung zu Gott, wie er sie z. B. De civ. XIX, 27 ausspricht, wo er von dem Frieden Gottes, den die Gemeinde Gottes hat, sagt, er sei so gethan, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium. „Unsere Gerechtigkeit, fährt er fort, ist zwar eine wahre, wegen des wahrhaft Guten, das sie zum Ziele hat, jedoch in diesem Leben so gering und dürftig, daß sie vielmehr in Vergebung der Sünden besteht, als in Vollkommenheit der Tugenden (potius peccatorum remmissione, quam perfectione virtutum). Zeugnis dafür gibt das Gebet der ganzen Gemeinde Gottes, welche hienieden pilgert; denn sie ruft

in allen ihren Gliedern zu Gott: Vergib uns unsere Sünden, gleichwie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und dieses Gebet ist nicht für diejenigen wirksam, deren Glaube ohne Werke todt ist, sondern gerade für die, deren Glaube durch die Liebe sich bethätigt." — In diesem Glauben an die freie, sündenvergebende Gnade ist Augustinus gestorben wie vor ihm Ambrosius, aus dessen Schriften sich gleichfalls eine ganze Reihe wahrhaft evangelisch lautender Aussagen mitteilen ließe. (Dogmengesch. I, S. 446 ff.).

Der Weg, den die Kirche von jetzt an einschlug, führte immer weiter von der evangelischen Heilsordnung hinweg in Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit hinein. Das ganze Christentum wurde im Mittelalter zu einer großen gesetzlichen Institution, die Kirche selbst zur Heilsmittlerin an Christi Statt, die Rechtfertigung verschwand völlig aus der öffentlichen Lehre und Praxis. Aber aus dem Glaubensgewissen der besten und frömmsten Männer dieser Zeit verschwand sie nicht und konnte nicht daraus verschwinden. Es ist eine feine Bemerkung, die Chemnitz im Ex. I, 205 und in den Loci II, 617 macht: daß der Konsensus für unsere Lehre bei den Alten zu suchen sei nicht in ihren rhetorischen Ausführungen oder spekulativen Meditationen, sondern in seriis tentationibus, quando conscientia cum sua indignitate vel coram ipso judicio divino Dei vel in agone mortis luctatur; denn da erst, wenn sich ihm die Frage aufdrängt, wie es dem Gericht der Verdammnis entfliehen und vor Gott bestehen könne, lerne es die Schriftlehre von der Rechtfertigung verstehen. So haben wir's schon oben gefunden und so finden wir's auch hier im Mittelalter. Ich erinnere an die bekannte „Vermahnung an einen Sterbenden", die sich in den Werken des Anselmus findet*), an die Meditationen und

---

*) Schon Chemnitz hat sie im Exam. I, 204 mitgeteilt; ich setze sie für die Leser, denen sie nicht zur Hand sein sollte, her: Cum frater aliquis laborare videtur in extremis, pium est et consuetum, eum per praelatum sive alium sacerdotem subscriptis interrogationibus et exhortationibus exerceri. Et interrogetur primum: Frater, laetaris quod in fide morieris? — Et respondeat: Etiam. — Fateris, te non tam bene vivisse, sicut debuisses? — Fateor. — Poenitet te? — Etiam. — Habes voluntatem emendandi te, si spatium vivendi haberes? — Etiam. — Credis, quod propter te mortuus est Dominus Jesus Christus, Filius Dei? — Etiam. — Credis, non posse salvari nisi per mortem ejus? — Etiam. — Agis ei de hoc ex corde gratiam? — Etiam. — Age ergo, dum in te est anima tua, ei semper gratias, et in hac sola morte totam fiduciam tuam constitue. Huic morti te totum committe, hac morte te totum contege, eique te totum involve. Et si Dominus te voluerit judicare, dic: Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et (te) judicium tuum; aliter tecum non contendo.

Gebete desselben großen Scholastikers, die, auf tiefer Sündenerkenntnis ruhend, an geistlicher Erfahrung so reich und so vom Glauben an das Heil in Christo durchdrungen sind, daß ich mir die Freude nicht versagen kann einiges daraus mitzuteilen*). Gleich die zweite**) lautet so: „Ich erschrecke, wenn ich mein Leben betrachte. Denn sobald ich genauer zusehe, stellt sich nur Sünde oder Unfruchtbarkeit mir dar, und die wenige Frucht, die ich etwa gebracht zu haben scheine, ist, wo nicht Täuschung, doch so unvollkommen, so wurmstichig, daß sie Gott unmöglich gefallen, daß sie ihm nur mißfallen kann. — Wozu mache ich auch noch einen Unterschied zwischen eigentlicher Sünde und Unfruchtbarkeit? Ist doch diese so verdammlich, wie jene! „„Welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen!““ — Und was das Kläglichste ist, alles dieses seh' ich ein und trage doch nicht Leid! So erstorben, so stumpf ist die Seele geworden, daß sie gar nicht einmal fühlt, unter welcher Last von Schuld sie seufzt. — Oder meinst du, es gebe irgend eine Sünde, die etwas Geringes sei? Auch die kleinste ist ein Majestätsverbrechen wider Gott; denn sie tritt seinen heiligen Willen in den Staub! — Nun, und zitterst du nicht, wenn du an das Gericht denkst? Was willst du antworten, dürres Holz, wenn man Rechenschaft von dir fordern wird, Rechenschaft für die ganze Zeit, welche dir zum Leben vergönnt gewesen, Rechenschaft bis auf jede Sekunde herab? Verdammt wird dann werden, was du gethan und nicht gethan, gesprochen und nicht gesprochen, selbst die Gedanken, die du gehegt, ja das blose Leben, das du gelebt hast, sobald es nicht Gottes Willen gemäß gewesen! Wehe, wehe! wie werden da Sünden ohne Zahl, die du jetzt gar nicht siehst, aus verborgenem Hinterhalte hervorbrechen; wie wird da so vieles, was du jetzt für gut, oder doch nicht für böse hältst, sich mit einem Male in seiner ganzen Schwärze darstellen! — Welche Angst und Qual wird dich da ergreifen! Auf der einen Seite werden dich deine Sünden verklagen, auf der andern das Urteil gesprochen werden. Unter dir wird sich die Hölle öffnen, über dir der Zorn Gottes flammen, in dir das Gewissen brennen, um dich die Welt vergehen. Der

---

Si dixerit, quod merueris damnationem, dic: Mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et mala merita mea, ipsiusque dignissimae passionis meritum offero pro merito, quod ego habere debuissem, et heu non habeo. — Dicat iterum: Mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter me et iram tuam. Deinde dicat ter: Jn manus tuas commendo spiritum meum. Et conventus sui adstantes respondeant: In manus tuas, Domine, commendamus spiritum ejus. Et securus morietur nec videbit mortem in aeternum

*) Sie stehen in der Ausgabe von Gerberon 1721, S. 203 ff.

**) Nach der etwas freien und zusammenziehenden, aber vortrefflichen Uebersetzung in Hasse's Anselmus, Bd. I, 185.

Gerechte wird kaum gerettet werden: und du, der Sünder, solltest entrinnen können? — — O Jesu, Jesu, um dieses deines Namens willen, erbarme dich mein nach diesem deinem Namen! O teurer, o trost- und hoffnungsreicher Name — Jesus heißt Heiland! Wohlan denn, Herr Jesu, sei mir Jesus! Der du mich in's Dasein gerufen hast, laß dein Geschöpf nicht umkommen; der du mich erlöst hast, befreie mich vom Gericht! Erkenne, was dein ist, streif' ab, was mir selber angehört! Nimm mich auf in den Schoß deiner Liebe! Er ist weit genug, auch noch mich zu fassen. Erbarmen, Herr, Erbarmen, bevor du kommst zu richten!" — In der sechsten Meditation ringt er darnach sich dieses Trostes zu versichern: Ich bin ein großer Sünder, schwerbeladen, elend, lang in der Sünde hingezogen: wie darf nun ich der ich also gelebt, so viel Böses begangen, in so viel Missethaten mich verstrickt habe — wie darf ich es wagen, mit anderen Sündern, die nicht so viel Böses gethan, zum Quell der Barmherzigkeit zu eilen, ohne befürchten zu müssen, daß er wegen der Widerlichkeit meiner Sünde mich wie geringere Sünder abzuwaschen sich weigern werde? So komm denn du zu Hilfe, Herr Jesu Christe, komm zu Hilfe deinem Geschöpf, obschon es unter der Last so großer Sünden liegt. Siehe doch, daß es von dir geschaffen ist, und komme zu Hilfe, daß es nicht verzweifle, dieweil, wie wir glauben, kein Uebermaß der Sünde dich (deine Gnade) überwältigen kann, wenn nur der Sünder an deiner Barmherzigkeit nicht verzweifelt. . . . . Laß also zu, Herr Jesu Christe, laß es zu, daß ich in deine unaussprechliche Liebe einen Einblick gewinne und erzähle, wie süß und gut du bist gegen Sünder und Elende. . . . Wenn ich auf die Missethaten blicke, die ich begangen habe, und wenn du mich richten willst, wie ich verdient habe, so bin ich verloren; aber wenn ich sehe auf deinen Tod, den du zur Erlösung der Sünder erlitten, so verzweifle ich an deinem Erbarmen nicht. . . . Nur eins ist not; daß uns nämlich unsere Sünden wirklich leid thun und daß wir entschlossen sind, uns zu bessern, so weit es in unsern Kräften steht". . Auch diese Stelle gibt der Rechtfertigung noch keinen lehrhaften Ausdruck, aber sie läßt uns in die Tiefe eines Glaubens blicken, der nach ihr ringt und dem sie nicht entgehen kann. An andern Orten tritt dann auch die Gewißheit der Gnade mehr hervor. So in der vierten Meditation; und ebenso in der zehnten, wo er, nachdem er die Menschwerdung Gottes gefeiert hat, ausruft: „Wer kann mir nun meinen Platz im Himmel rauben, da mein Fleisch, mein Bruder dort regiert? — Wie sollte ich nicht hoffen, das Erbe der Auserwählten zu erlangen, da der Schöpfer des Weltalls selbst sich für mich in den Tod gegeben hat? Hat Gott seines Sohnes nicht verschont, wie sollte er mir nicht auch alles mit ihm schenken? Wer wagt es mich zu verdammen, wenn seine

Liebe meiner Sünden Menge bedeckt? Das Blut, das da besser schreiet als das Blut Abels, sollte es das Herz des Vaters nicht rühren?"

Aus diesen Mitteilungen erhellt zur Genüge, daß das, was dieser große Scholastiker in seinen spekulativen Werken dialektisch entwickelt, zugleich Gegenstand seiner tiefinnigsten Sehnsucht und seines nach Gnade und Heilsgewißheit ringenden Glaubens ist. Deshalb hat ihn auch die lutherische Kirche stets unter den Zeugen für ihren Glauben genannt.

Als einen weiteren Zeugen nennt Rudelbach*) den Mönch Herveus (c. 1130), den Verfasser eines Kommentars zu dem Römerbrief, und in der That liegt in den Auszügen, die Rudelbach aus dieser Schrift gibt, der Konsensus klar am Tage, wenn es da u. a. heißt: „Das Gesetz verbietet die Sünde, aber es nimmt sie nicht hinweg . . gibt aber damit genugsam zu erkennen, daß der Mensch, um heil zu werden von seinen Schwächen, zur Gnade Gottes fliehen müsse und nur durch seine Gabe gerechtfertigt werde. — Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, und doch umsonst; denn selbst der Glaube ist ein Geschenk der freien Gnade. Die Rechtfertigung, die aus dem Glauben ist, richtet den Frieden mit Gott auf, weil sie die vermessenen Einbildungen von menschlichen Verdiensten austreibt, und die Seele demüthiglich Gott unterwirft, indem sie erkennt, daß der Mensch allein durch die Gnade gerettet wird." —

Einen noch gewichtigern Zeugen haben wir an dem heiligen Bernhard**). Seine Worte Serm. de annunc. Mariae I: Necessse est primo omnium credere, quod remissionem peccatorum non possis habere nisi per indulgentiam Dei; deinde quod nihil prorsus habere queas boni operis, nisi et hoc dederit; postremo quod aeternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur et illa, — diese Worte sind berühmt geworden, durch die Art, wie sich Luther gegen Kajetan darauf berufen hat***). Er führt sie im Flgd. weiter so aus: Wenn du glaubst, daß deine Sünden nicht getilgt werden können, ohne von dem, an welchem allein du gesündigt hast, und in welchem keine Sünde ist, so thust du wohl daran; aber glaube auch weiter, daß deine Sünden dir von ihm (wirklich) vergeben werden. Das ist das Zeugnis, das der heilige Geist in unsern Herzen ablegt, indem er sagt: Deine Sünden sind dir vergeben; denn so urteilt der Apostel, daß der Mensch umsonst gerechtfertigt werde durch den Glauben. — Ebenso verhält sich's mit den Verdiensten; auch da ist es nicht genug zu glauben, daß du sie nur durch ihn haben könntest: der heil. Geist muß dir Zeugnis

*) Reformation, Luthertum und Union, S. 50.
**) Vol. I nach der Ausg. v. J. Horst, 1667.
***) de Wette, Luther's Briefe I, 108.

geben, du habest sie durch ihn. So mußt du auch vom ewigen Leben das Zeugnis des heil. Geistes haben, daß es ein dir entgegengebrachtes Gnadengeschenk ist. Denn er vergibt Sünden, er schenkt die Verdienste und nichtsdestoweniger schenkt er hinwiederum auch ihre Belohnung. Donat merita, et praemia nihilominus redonat.

Von Bernhard haben wir den Ausspruch: Sufficit ad meritum scire, quod non sufficiant merita. Besonders seine Reden über das hohe Lied sind voll von Zeugnissen, die ein erfahrungsmäßiges Verständnis der Rechtfertigung aus dem Glauben und ihrer Bedeutung für's christliche Leben, wie es keiner seiner Zeitgenossen besaß, bekunden. Z. B. Sermo XXIII: „Wahrhaft selig ist allein der Mensch, dem Gott die Sünde nicht zurechnet. Denn ohne Sünde ist keiner; alle haben gesündigt und mangeln der Herrlichkeit Gottes. Dennoch aber, wer will wider die Erwählten Gottes klagend auftreten? Genug ist es mir zum Vollbesitz der Gerechtigkeit, den zum versöhnten Gott zu haben, an welchem ich allein gesündigt habe. Alles was er mir nicht zuzurechnen beschlossen hat, ist, als ob es nie dagewesen wäre. Nicht-sündigen ist Gottes Gerechtigkeit, des Menschen Gerechtigkeit ist die Vergebung Gottes. Dies sah ich und erkannte die Wahrheit des Ausspruchs: „„Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht““, denn die himmlische Zeugung bewahret ihn“*). — Damit vergleiche man besonders Serm. XXII, wo es u. a. heißt: Christus hat durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben deine Sündenbande gelöst, aus freier Gnade (gratis justificans) rechtfertigend den Sünder, und wo Christus die rechtfertigende Gerechtigkeit (justitia justificans) genannt und gelehrt wird, daß der Sünder allein durch den Glauben gerechtfertigt (solam per fidem) Frieden hat mit Gott **). Ferner folgende Stelle in Cant. Sermo LXI: Ich nehme getrost, was aus mir selbst mir fehlt, aus dem Herzen des Herrn heraus, das aus Erbarmen überströmt, für mich in Anspruch, und es fließt mir zu aus den offenen Wunden seiner durchbohrten Hände und Füße und seiner durchbohrten Seite. Mein Verdienst ist des Herrn Erbarmen***). Ich bin nicht arm an Verdienst, so lange er nicht arm an Erbarmen ist. Ist aber sein Erbarmen reich, so bin auch ich reich an Verdienst und lobpreise ewig den Herrn der ewigen Barmherzigkeit. Etwa meine Gerechtigkeit? Nein Herr, allein deiner Gerechtigkeit will ich gedenken, denn eben sie

---

*) Sufficit mihi ad omnem justitiam, solum habere propitium, cui soli peccavi. — Non peccare Dei justitia est: hominis justitia Dei indulgentia.

**) Es ist zu beachten, daß dabei durchweg unter Rechtfertigung die gerechtsprechende, sündenvergebende Gnade verstanden wird.

***) Meum meritum miseratio Domini.

ist auch die meine. Du bist mir von Gott zur Gerechtigkeit gemacht: hab ich etwa zu fürchten, daß die eine nicht zureiche? sie ist weit für uns beide." — Dazu fügen wir noch einiges aus dem schönen Serm. LXVII hinzu. Da hat Bernhard zu den Worten: „Mein Freund ist mein und ich bin sein" bemerkt, daß Gott mit seiner Liebe der Liebe der Braut zuvorkomme (1 Joh., 4, 9. 10); dann fragt er: Warum spricht sie denn so? Und er antwortet: „Damit sie desto voller an Gnade erscheine, je gänzlicher sie sich der Gnade hingibt und sie zu ihrem ein und alles macht. Wie könnte sie der Gnade voll sein, wenn sie etwas besäße, das nicht von der Gnade herkommt. Nirgends hat die Gnade Eingang, wo das Verdienst schon Platz genommen hat — die Gnade leidet um so viel Abbruch, wie viel du dem Verdienste zusprichst. Ich mag aber kein Verdienst, das die Gnade ausschließt. Ich verabscheue alles, was ich aus mir selber bin, um mein selbst zu zu werden, und das, was mir dazu verhilft mein selbst zu werden (wahrhaft zu werden, was den Menschen zum Menschen macht), kann wohl eher als mein wahres Eigenthum gelten. Die Gnade gibt mich mir zurück, als ohne Verdienst Gerechtfertigten und so von der Knechtschaft der Sünde Befreiten."*)

Mit Recht hat daher die lutherische Kirche von jeher Bernhard zu den Ihrigen gezählt; er steht in ihrem catalogus testium veritatis oben an.

Weit weniger bietet Bonaventura dar. Er hat den scholastischen Begriff von der Gerechtigkeit als der justitia infusa und betrachtet den Glauben vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt einer „Tugend"; fides est virtus, qua ea, quae ad fundamentum religionis pertinent, firmiter creduntur; fides est fundamentum gratiae et gloriae, quia ipsa est primus habitus virtutum**). Daher ist auch mit dem bilderreichen Lobe, das er ihm ebend. erteilt, wenig gethan. — Aber wenn er einerseits in seinem Soliloquium c. 1 das Elend der Seele, ihren Fall, ihre Entstellung durch die Sünde, ihre Befleckung, ihre Erkältung, ihre Todesschuld und ihr Unvermögen beklagt, andrerseits in seinem Amatorium alle Stimmen des Mittelalters, welche die Liebe des Drei-Einigen Gottes und insonderheit die erbarmende Liebe Gottes in Christo preisen, zusam-

*) Non est quod gratia intret, ubi jam meritum occupavit — Deest gratiae, quicquid meritis deputas. Nolo meritum, quod gratiam excludat. Horreo quidquid de meo est, ut sim meus, nisi quod illud magis forsitan meum est, quod me meum facit. Gratia reddit me mihi justificatum gratis et sic liberatum a servitute peccati.

**) Opp. Lugd. 1668. VI, 298. VII, 758.

menfaßt und seinen eigenen Lobpreis mit in diesen Chor hineinlegt, so ist dies doch Ausdruck und Gebet des bußfertigen, seligmachenden Glaubens; es ist Ausdruck dieses Glaubens, wenn er sagt: Beatus homo, qui scit Jesum Christum, etiamsi alia nescit; infelix, qui scit omnia alia, illum autem nescit:

Hoc est nescire, sine Christo plurima scire;
*Si Christum bene scis, satis es, si caetera nescis**).

Auch aus J. Gerson lassen sich einzelne, freilich mehr gelegentliche Aussagen anführen, und auch diese kaum aus seinen Lehrschriften, in denen er alles Gewicht auf die Buße legt und den Glauben nur als die fides formata zum Heile wirksam sein läßt**), sondern in der Auslegung der Psalmen z. B. zu Ps. 130, ebenso zu Ps. 142: „Herr Jesu Christe, der du die auf dich hoffen nicht verlässest, die zu dir rufen nicht verachtest, die dich suchen nicht fliehest, die nach dir begehren nicht von dir stößest, sondern diejenigen, die an sich verzagen aber auf dich vertrauen, tröstest: . . ich bitte nicht, von dir erhöret zu werden in meiner Gerechtigkeit, sondern in deiner Gerechtigkeit erhöre mich, d. i. in deiner Gerechtigkeit, welche die Bußfertigen rechtfertigt. Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigst, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst . . . wovon der Psalmist sagt: Gehe nicht in's Gericht mit deinem Knecht. Denn ich bin nicht werth dein Freund oder dein Sohn zu heißen, doch aber bin ich dein Knecht, der, der Gnade bedürftig, aus der Fremde zurückgekehrt, den Frieden sucht. — Mögen diejenigen, die sich ihrer Gerechtigkeit rühmen, in jenes Gericht mit dem Herrn eintreten: non sic ego, sed justitiam meam coram me esse nullam reputo, *quia non justificatur in conspectu tuo omnis vivens.*" (Opp. IV, 23. 24.)

Neben solchen Anklängen können wir uns endlich noch auf die geistlichen Lieder des Mittelalters, insbesondere auf die Weihnachtslieder und Passionslieder, berufen, deren nicht wenige einen tiefinnigen kindlichen Glauben an Christi Kreuz und Gnade athmen und der Liebe zu dem Gekreuzigten einen Ausdruck geben, der gar nicht zarter und sinniger gedacht werden kann, oder auf jene, die aus den Schauern, welche der Gedanke an das künftige Gericht in die Seele des Sünders wirft, zu der rettenden, vergebenden Gnade Gottes, als zu dem einzigen Trost, sich wen=

---

*) De contemplatonie saeculi, VI, 95.

**) Die poenitentia, die dem Glauben vorangeht, operatur reconciliationem, absolutionem et purgationem animarum, I, 87. vgl. I, 810, 846.

den*). Selbst in der weltlichen Poesie des Mittelalters, namentlich in Wolfram v. Eschenbach (Parcival) und Walter von der Vogelweide, lassen sich zahlreiche Anklänge daran nachweisen.

Wir sehen also, daß sich mitten durch die Zeit, von der man's am wenigsten erwarten sollte, der Konsensus mit dem evangelischen Glauben wie ein rother Faden hindurchzieht, ja nicht selten klar und hell hervorbricht, ohnerachtet der Herrschaft der pelagianischen, antievangelischen Lehren und trotzdem, daß selbst die genannten Zeugen der Wahrheit sich den Einflüssen der allgemeinen Zeitrichtung nicht zu entziehen vermochten; selbst Bernhard ist von ihr vielfach bestimmt**).

Auf das Ganze hin angesehen, blieb jedoch die Kirche des Mittelalters der Knechtschaft des Gesetzes verfallen***). Und auch dies, wenn ich recht sehe, nicht ohne providentielle Zulassung. Das wirkliche Verständnis der Rechtfertigung hat nicht nur seine doktrinellen, es hat insbesondere seine praktischen Voraussetzungen: die schmerzliche Erfahrung von dem Fluch und Joch des Gesetzes, von welchem Gottes Gnade in Christo frei machen will. Wie nun jeder einzelne Mensch erst unter das Gesetz

---

*) Ich habe hier u. a. im Auge die bekannten Lieder: Vexilla regis prodeunt etc. Pange, lingua, gloriosi etc. In crucis pendens arbore etc. Rex Christi, factor omnium etc.; das Lied von Bonaventura: Recordare sanctae crucis.

Crucem quaere, crucem gere,
Christi crucem intuere,
Ut amore langueas;
Summa fide crucem vide
Et plenissime confide,
Donec vitam habeas.

oder das berühmte: Dies irae, dies illa, und das Lieblingslied Luthers von Notker: Media vita in morte sumus, quem quaerimus adjutorem, nisi te, Domine u. s. w.

**) Vgl. auch Ritschl, a. a. O. I, S. 105 ff., über die unmittelbaren Vorläufer der Reformation Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Es war neben dem Protest gegen die Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit der herrschenden Kirche das Zurückgehen auf die heil. Schrift einerseits und auf Augustin andrerseits, was diese Männer, namentlich den Johann Wessel, zu Vorgängern Luthers machte. Doch hat keiner von ihnen, selbst Wessel nicht, die Lehre von der Rechtfertigung in ihrer vollen Reinheit erfaßt. Aber noch ferner stand ihr die Mystik des spätern Mittelalters, obwohl auch sie vermöge ihrer antipelagianischen Richtung und ihrer tiefsinnigen Auffassung der Lebensgemeinschaft mit Christo den Uebergang zur Reformation vermitteln half.

***) Ueber die scholastische Doktrin von der Rechtfertigung s. Dogmengesch. II, S. 132 ff.

gethan und durch dasselbe für die freimachende Gnade erzogen werden muß, so mußte auch die Christenheit im Großen erst unter das knechtische Joch der Hierarchie gethan werden und unter der immer unerträglicher werdenden Last menschlicher Satzungen und äußerlich gesetzlicher Leistungen sich nach Befreiung davon sehnen lernen, bevor sie die gratia justificans verstehen und würdigen konnte. Ohne jene Erfahrung blieb sie dem Volke unverständlich, oder mußte ihm schnell zum Mißbrauch ausschlagen — wie es denn in der That gerade diese langjährige Erfahrung war, die der Predigt des Evangeliums einen so allgemeinen Eingang bereitetete. Am tiefsten hat sie Luther gemacht. Er hat es dreifach erfahren, was Bernhard sagt: „Das Gesetz ist ein schweres und unerträgliches Joch über alle Kinder Adams, das unsern Nacken beugt und niederdrückt, also daß unser Leben der Hölle nahe ist." Aber er ist durch diesen Kampf mit dem Schrecken und der Knechtschaft des Gesetzes zur vollen Freiheit der Kinder Gottes hindurchgedrungen. S. hierzu und zum Folgenden Dogmengesch. II, S. 183 ff.

Es war also kein neuer, sondern der alte Glaube, den die lutherische Kirche mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung in's Wort faßte; neu aber war die Art, wie sie dies that, die schriftgemäße Reinheit und die lehrhafte Bestimmtheit, mit der sie diesen Glauben entwickelte. Sie erst hat ihn zum Dogma erhoben und ihn so als Bekenntnis und Lehre in die Kirche eingeführt: das war die große Aufgabe, die ihr auf dem Gebiete der Dogmenbildung oblag. Luther zunächst hat sie gelöst; auch er kam nur allmähligen Schrittes zum vollen Verständnis dieses „Hauptartikels"; in den Thesen und Sermonen von 1517 bis 1519 liegen die Anfänge vor; seit dem Jahre 1520 hat er sich ihm vollständig erschlossen.

Von da an stellt er die Rechtfertigung im Zusammenhang mit seiner Lehre über Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Versöhnung und Glaube in lebendiger, freiester Weise und in mannigfaltigen Formen dar: bald ganz einfach unter dem Gesichtspunkt der Sündenvergebung, bald so, daß er auch die Erneuerung mit hereinnimmt; bald bezeichnet er den Glauben als unsere Gerechtigkeit, bald nennt er Christi Leben, Leiden und Sterben oder Christum selbst unsere Gerechtigkeit; am liebsten stellt er den ganzen Vorgang als einen Tausch zwischen Christo und dem Gläubigen dar. Alle diese Vorstellungsweisen gehen vielfach in einander über und ergeben erst in ihrer Zusammenfassung das Totalbild der lutherischen Anschauung.

Die Voraussetzung dafür — daran will noch einmal erinnert sein — bildet die erfahrungsmäßige Erkenntnis Luthers von dem Wesen der Sünde und der unendlichen Schuld derselben; daher die praktische Tendenz der ganzen Entwicklung: die Tröstung der erschrockenen Gewissen,

die ihre Sünde und Gottes Zorn fühlen. — Der Gegensatz ist die römische Gesetzes- und Werklehre, die Doktrin von der „eingegossenen, selbsteigenen Gerechtigkeit," die aber nach Luther nichts anders ist, als „die Lehre der natürlichen Vernunft," deren Wesen gerade darin besteht, daß sie die Seligkeit nicht aus Gnaden hinnehmen, sondern als eigenes Werk und Verdienst besitzen, in Händen haben will. Die „Vernunft, sagt er, will immer gern mit Gott kaufschlagen, daß er sollte unser Leben und Werk ansehen und seinen Richterstuhl um unsert willen zum Gnadenstuhl machen. Das hebe an und versuchs wer da will, so wird er sehen und erfahren, wie trefflich sauer es wird, daß ein Mensch sich herausschwinge und mit ganzem Herzen sich erhebe durch den Glauben zu diesem einigen Mittler. Ich habe es nun selbst schier zwanzig Jahre gepredigt und getrieben mit Lesen und Schreiben, daß ich billig sollt sein herauskommen, noch fühle ich immer den alten Unflath, daß ich gern mit Gott so handeln wollte, und etwas mitbringen, daß er mir seine Gnade für meine Heiligkeit geben müßte, und will mir nicht ein, daß ich mich so gar sollte ergeben auf die blose Gnade. . . . . Darum lasse man hier die Vernunft immer daheim, welche eine Erbfeindin des Glaubens ist und verläßt sich allein auf ihre eigene, oder, wenn sie es auf's beste macht, auf des Gesetzes Gerechtigkeit. . Es ist kein Ding, das dem Glauben gewaltiger entgegen wäre als das Gesetz und die Vernunft" (zu Galat. 2, 13). In diesem Gegensatz macht daher Luther vor allem geltend, daß die Rechtfertigung reine Gnadensache und Gnadengabe sei.

Als solche ist sie ihm zunächst Vergebung der Sünden. Da heißt es etwa: Justitia est, quando non observantur peccata sed ignoscuntur, condonantur, non reputantur; Bd. 6, 171 f.: „Gerechtigkeit vor Gott ist nichts anders, denn Vergebung der Sünden . . Nun soll man fleißig lernen, was Vergebung der Sünden sei. Es ist bald gesagt, Vergebung der Sünden; wie denn auch die ganze christliche Lehre leichte ist. Ja, wenn es mit den Worten ausgerichtet wäre! aber wenn's zum Ernst und Treffen kommt, so weiß man nichts davon. Denn es ist ein groß Ding, daß ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben, und daß ich durch solchen Glauben gerecht bin vor Gott. Das mag mir eine wunderliche Gerechtigkeit sein, und weit eine andere Gerechtigkeit, denn aller Juristen, Klugen und Weisen in der Welt Gerechtigkeit Denn dieselben sagen allesammt also: Die Gerechtigkeit müsse sein in des Menschen Herzen und Seele als eine qualitas hineingekleidet. Aber dies Evangelium (vom Schalksknecht) lehret uns, daß die christliche Gerechtigkeit nicht aller Dinge sei in des Menschen Herzen und Seele; sondern wir sollen lernen, daß wir gerecht und von Sünden erlöset werden durch Vergebung der Sünden. Also haben

wir vor Zeiten im Papstthum selbst gelehret; wer von Sünden will los sein, der muß dies und jenes thun, eine Kapelle bauen, Altar aufrichten, Messen stiften 2c. . . . Denn menschliche Natur will allezeit den Ruhm davon tragen und den ersten Stein legen. Darum ist dies eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben: unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehe außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise; und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtnis der Sünde und Schrecken des Todes; und ich soll doch anders wo hinsehen, und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei! — und soll dennoch sagen: alle meine Sünden sind mir vergeben, denn dies Wort ist über mich gesprochen, welches also lautet: Dir sind deine Sünden vergeben."

Ebenso häufig drückt sich Luther so aus: „Der Glaube macht uns gerecht" oder auch so: „Unsere Gerechtigkeit d. h. die Gerechtigkeit, so macht, daß wir vor Gott geschätzt werden, ist der Glaube"; zu Galat. 2, 16. und 3, 6: Justitia christiana proprie est fiducia in filium Dei, seu fiducia cordis per Christum in Deum, I, 334, vgl. Bd. 7, 251: „Du sprichst: Was soll ich denn thun, wie wird meine Person zuvor gut und angenehm? wie überkomme ich dieselbe Rechtfertigung? Da antwortet das Evangelium: Du mußt Christum hören nnd an ihn glauben . . derselbige Glaube rechtfertigt die Person und ist auch selbst die Rechtfertigung; dem schenkt und vergibt Gott alle Sünden." Diesen Satz führt Luther zuweilen so aus, daß er auf den ethischen Wert des Glaubens verweist. „Der Glaube, sagt er zu Galat. 3, 6, ist der rechte, Gott angenehme Gottesdienst, das lieblichste, süßeste Opfer, welches Gott geopfert werden kann; er gibt Gott die schuldige Ehre, welches freilich das Allergrößeste ist, so man Gott geben kann; er erfüllt das erste Gebot, welches das rechte Hauptgebot ist, ja er bringt Gott in's Herz; — er schafft das göttliche, ewige Wesen in uns hinein*). Solche Ehre von Herzen Gott geben können ist gewiß eine Weisheit über alle Weisheit, eine Gerechtigkeit über alle Gerechtigkeit, ein Gottesdienst über alle Gottesdienste; daraus mag genugsam verstanden werden, was für eine herrliche und Gott angenehme Gerechtigkeit der Glaube sei, und wiederum, welch eine greuliche Sünde der Unglaube sei." Und deshalb, weil er Gott die höchste Ehre gebe, rechtfertige der Glaube. (Vgl. Bd. 27: von der Freiheit eines Christenmenschen, 183.) So könnte es denn scheinen, als sei die Meinung Luthers, daß der Glaube um seines sittlichen Wertes willen vor Gott wohlgefällig mache, wie er denn a. a. O. geradezu sagt: fides est justitia formalis. Allein nicht nur fügt Luther

*) Vgl. §. 74, S. 396 ff. Luthers Lehre vom Glauben.

sofort hinzu, „daß unser Glaube doch immer mangelhaft bleibe, und daß deshalb zu demselben die imputatio divina hinzukommen müsse, die solchen unvollkommenen Glauben sich gefallen lasse und ihn uns zur Gerechtigkeit rechne, daß also die Gerechtigkeit vollkommen werde;" sondern er lehrt sowohl hier als auch sonst überall, daß der Glaube deshalb und nur deshalb rechtfertige, weil er Christum ergreift. „Warum aber der Glaube gerecht mache, ist die Ursache, daß er den köstlichen, edeln Schatz ergreift und gegenwärtig hat, nämlich Christum." Vgl. 27, 181. 7, 316. So finden wir's durchweg; und zwar in dem Maße, als Luther in seiner innern Entwicklung fortschreitet, immer klarer und bestimmter. Wo er den Glauben unsere Gerechtigkeit nennt oder ihn uns zurechnen läßt, da ist immer Christus als Objekt und Inhalt des Glaubens mit einbegriffen, wie er denn zahllose Male sagt, daß nicht auf der fides charitate formata, nicht auf der aus dem Glauben erwachsenden novitas, sondern auf Christo, und auf ihm allein, auf Christi Verdienst, Gehorsam u. s. w. unsere Rechtfertigung beruhe*).

Und damit kommen wir auf den Hauptpunkt, an welchem seine Lehre erst völlig klar wird: „Christus, im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend, ist unsere Gerechtigkeit," oder, wie Luther als nähere Bestimmung hinzufügt, „wird uns von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet." So insbesondere ad Galat. I, 195: Hic observandum est, ista tria fidem, Christum et acceptionem seu reputationem conjungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum. Haec ratio est meritum, quo pervenimus ad remissionem peccatorum et justitiam.

In der Ausführung dieses Gedankens greift dann Luther immer wieder in das Werk Christi, insonderheit auf die Genugthuung zurück. Denn so wenig er Christum von seinem Werke trennt, so wenig will er von einer Imputation ohne Satisfaktion wissen; die erstere hat an letzterer ihr Fundament (S. o. S. 172 f.) So schließt sich hier seine Rechtfertigungslehre mit der von der Versöhnung zusammen, wodurch sie erst verständlich wird. Indem aber Luther einerseits die Versöhnung in ihrer stellvertretenden Bedeutung, andrerseits die aneignende Kraft des Glaubens in ihrer ganzen Energie geltend macht, und beides auf einander bezieht, wird ihm die Rechtfertigung zu einem seligen Tausch, vermöge dessen alles, was Christi ist, sein Leben, seine Gerechtigkeit, sein Tod, ja Chri-

*) Vgl. über die früheste und spätere Lehrform Luthers Köstlin, II, 454. 457, sowie überhaupt Harnack, Luthers Theologie II, S. 407 ff.

stus selbst, dem Gläubigen zu eigen wird, gleichwie alles, was des Sünders ist, seine Sünde und sein Tod, Christi eigen geworden, ja Christus selbst gewissermaßen „dieser arme Sünder" geworden ist. So schon in dem herrlichen Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen 1520. Bd. 27, 182: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt Eph. 5, 30, daß Christus und die Seele ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr; die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. . . . Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei, und begabet mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi." — Ebenso im Comment. ad Galat. I, 247 (s. o. §. 74. S. 399.) und II, 37. Dieser Tausch ist zwar zunächst eine objektive Thatsache, aber durch den Glauben kommt er auf uns herüber; vgl. aus der Predigt über Phil. 2, 6 (W. X, 1521): „Die Gerechtigkeit Christi, das ist die Gerechtigkeit, durch welche der Herr Christus gerecht ist und durch den Glauben rechtfertigt . . . wird dem Menschen in der Taufe und zu aller Zeit in der wahrhaftigen Buße gegeben, also daß er in Christo sich rühmen, freuen und sprechen mag: Das ist mein, daß der Herr Christus gelebet, gehandelt, gethan, geredet, und gelitten hat und folgends gestorben ist, nicht anders, als wenn ich dasselbige Leben, Handel, Wesen, Reden, Leiden und Sterben geführet und erlitten hätte."

Die Rechtfertigung besteht mithin nach Luther darin, daß alles was Christi ist kraft des Glaubens von dem Menschen angeeignet und diesem von Gott zugeeignet wird. Und wie ihm dieses Objektive nicht in dem Tode des Herrn aufgeht, sondern dessen Leben, Leiden und Auferstehen in sich begreift, kurz Christum selbst in der Einheit seiner Person und seines Werkes, so geht ihm auch die Rechtfertigung nicht auf in der Sündenvergebung, sie schließt die Mitteilung der Gerechtigkeit und des Lebens in sich, ja öfters legt Luther auch die Gabe und Wirkung des heil. Geistes mit hinein. Bd. 12, 89 heißt es: „Solcher Glaube macht mich angenehm vor Gott, da gibt mir Christus den heiligen Geist in's Herz, der mich lustig und fröhlich macht zu allem Guten. Also werde ich

rechtfertig aus Gnaden"; oder er nennt die Rechtfertigung aus dem Glauben eine „inwendige im Geist, die das Herz fromm und gut macht," und woraus dann von selbst das entsprechende Verhalten folge. Dieses Verhalten könne man „eine offenbare oder äußerliche Rechtfertigung" nennen, im Gegensatz zu jener inwendigen. Aber ebenso oft faßt Luther den ganzen Vorgang der Rechtfertigung in den Begriff der Sündenvergebung zusammen, ohne damit jene weitere Fassung zurückzunehmen; denn wie in der Sünde die Schuld, der Fluch des Gesetzes, der Zorn Gottes, der geistliche und der leibliche Tod sammt dem Teufel implizite mitenthalten ist, so ist auch die Vergebung der Sünden die Aufhebung und Vernichtung aller dieser verderblichen Gewalten für den Gläubigen: „Leben und Seligkeit." 14, 213 ff.

So viel über Luthers Rechtfertigungslehre im allgemeinen. Sie hat die Heilsthat Gottes in Christo und den Glauben des Menschen an Christum zu ihren beiden Faktoren, und ist nichts anderes als die lebendige Synthese derselben. Gerade in der Energie und Innigkeit, mit der er sie beide auf einander bezieht, besteht ihre unvergleichliche Herrlichkeit. — Wir fügen nunmehr noch einige nähere Bestimmungen über die einzelnen Momente hinzu.

Die göttliche Gnade ist ihm (im Unterschied von der scholastischen gratia infusa) „die Huld oder Gunst, die Gott zu uns trägt" (favor), vermöge welcher er vor allem uns die Sünden vergibt nnd durch die er dann auch den heil. Geist gibt. — Schwankender erklärt er sich über den Begriff der Gerechtigkeit. Er unterscheidet sie zwar auf's schärfste von der Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Werke und bezeichnet sie in diesem Unterschiede als die justitia passiva, im Gegensatz zur justitia activa, ad Galat. I, 13. 23 ff.; er unterscheidet sie ferner von der strengen richtenden Gerechtigkeit Gottes, und definirt sie als „Frommheit," „Frömmigkeit und Heiligkeit," „fromm und gerecht sein" (Rechtbeschaffenheit); aber wo sie von der Schrift als δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet wird, da erklärt er sie für „die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dadurch er uns vor ihm fromm macht" (Bd. 10, 19 f. Bd. 12, 114. X, 1506. 1512), während er sie sonst gewöhnlich „die Gerechtigkeit des Glaubens, die Gerechtigkeit der Gnade, der Vergebung, die Gerechtigkeit Christi, den Gang Christi zum Vater, den gegläubten Gang durch den Tod zum Vater, oder auch Christum selbst" nennt: Christus, qui est justitia et vita, worunter er dann regelmäßig Christum in der Einheit seiner Person und seines Werkes versteht, Christi Leben, Leiden, Sterben, Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit; eine genauere Begriffsbestimmung gibt Luther darüber nicht.

Um so genauer bestimmt er, und das ist ein Hauptpunkt, das Verhältnis der objektiven und subjektiven Seite in der Rechtfertigung. Wäh-

rend er nämlich auf das stärkste die Immanenz Christi oder auch der Gerechtigkeit Christi in unsern Herzen durch den Glauben betont, und dieses „Christus in uns" zur unerläßlichen Bedingung der Rechtfertigung macht, „denn es muß je von uns empfangen und angenommen werden": so unterscheidet er doch hinwiederum diese Gerechtigkeit Christi auf's bestimmteste von alle dem, was unser Thun und Lassen dabei ist, sowohl von der vorangehenden Buße, als auch von der subjektiven Lebensgerechtigkeit, in der sie sich bethätigt, — und will sie ausschließlich als den Grund unserer Rechtfertigung angesehen wissen, „auf daß unsere Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk gesetzt werde, damit wir wissen, wo wir bleiben sollen." Auf diese scharfe Unterscheidung kommt Luther immer wieder zurück; auf ihr beruht ihm die Gewißheit und Wahrheit der Rechtfertigung. Selbst der Glaube mit dem wir sie uns aneignen, ist es, genau genommen, nicht, was uns gerecht macht: „denn unser Glaube, und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam; ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel jener Gluckhennen, und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit genug thun mag und gethan habe, und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit geben werde. Daß also allenthalben lauter Gnade Gottes erkennet werde, in Christo und durch Christum ausgesaget, erworben und gegeben." 7, 187 f. Insofern nennt dann Luther, wie wir schon oben sahen, diese Gerechtigkeit eine justitia extra nos, eine fremde, uns geschenkte Gerechtigkeit, ohne deshalb ihre Immanenz durch den Glauben in uns aufzuheben*); vielmehr faßt er beides auf's schönste zusammen, indem er hinzusetzt: „Das ist eine wunderliche und seltsame Gerechtigkeit . . . nicht unsere, sondern Christi Gerechtigkeit, ja diese Gerechtigkeit ist Christus selbst, und wird doch meine Gerechtigkeit, wenn ich glaube, daß Christus zum Vater gegangen ist u. s. w. Darum die Gerechtigkeit, so vor Gott gilt und die christliche Gerechtigkeit heißt, wächset

*) Vgl. W. X, Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit, 1511. 1513: „Gleich wie Adam durch seine einige Sünde zugleich alle aus ihm entsprungenen andern Menschen durch eben dieselbe seine eigene Sünde, welche diesen letztern jetzo eine fremde Sünde ist, schuldig macht und ihnen mitteilt, was er hat: also machet Christus durch seine Gerechtigkeit alle aus ihm Geborenen durch eben dieselbe seine eigene Gerechtigkeit, welche diesen letztern auch eine fremde und ganz unverdiente Gerechtigkeit ist, gerecht und selig, daß, gleichwie wir durch fremde Sünde verdammt werden, wir also auch durch fremde Gerechtigkeit wieder frei gemacht werden." Ebendaselbst heißt sie auch „eine wesentliche, eine ewige, weil allzeit bleibende Gerechtigkeit." Vgl. X, 1524. 1526.

und kommt nicht aus unsern Herzen, ob sie wohl in unsern Herzen sein muß, stehet auch nicht in unsern Werken, sondern im Glauben an Christum." 5, 121.

Von da aus vermittelt nun Luther auch das Verhältnis der beiden Sätze, die er meistens nur einfach neben einander stellt: nämlich daß der Glaube den Menschen gerecht mache, und daß Gott den Gläubigen aus Gnaden gerecht mache — er vermittelt sie durch den Begriff der Zurechnung, vgl. die oben angeführte Stelle mit Com. ad Gal. I, 16: justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem consequimur, ohne jedoch den Begriff selbst näher zu erörtern.

Von derselben Grundanschauung aus zeigt Luther endlich auch, inwiefern durch die Rechtfertigung die Sünde im Menschen aufgehoben und doch auch noch vorhanden ist. „Sünde ist da noch wahrhaftig vorhanden und fühlen es auch wohl die frommen Heiligen, aber vor Gott ist es verborgen und zugedeckt, sintemal der Mittler Christus dafür getreten ist, um welches willen, weil wir ihn durch den Glauben ergriffen haben, alle Sünden gar keine Sünden sein müssen." Allerdings kann es nicht fehlen, daß sich aus der Glaubensgerechtigkeit eine Lebensgerechtigkeit entwickle, — aber die bleibt im besten Falle ein lebendiger Anfang: „es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen" 11, 185*); oder wie es W. XIX, 1764 (in den Thesen) heißt: „Wir wissen, daß der Gerechtfertigte nur in der ersten Bewegung und im Lauf nach ihr sich befinde; darum ist ein jeglicher, der gerechtfertigt wird, annoch ein Sünder und doch wird er als ein vollkommen Gerechter angesehen durch die Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Gott ist aber gnädig und erbarmt sich unser, weil Christus unser Fürsprecher und Hohepriester uns vertritt und unsern Anfang der Gerechtigkeit heiligt; dessen Gerechtigkeit, weil sie ohne Mangel und vollkommen ist und uns zum Schirm und Schatten wider den entbrannten Zorn Gottes dient, macht, daß wir bei unserer angefangenen Gerechtigkeit nicht verloren gehen. — Nun aber ist es ausgemacht, daß Christus oder seine Gerechtigkeit, weil sie außer uns und eine fremde Gerechtigkeit ist, könne durch unsere Werke nicht ergriffen werden, — also macht allein der Glaube gerecht."

Und ebendeshalb, das setzt Luther an zahlreichen Stellen (insb. zu Galat. 4, 6) der römischen Lehre, die dem Menschen verwehrt, sich der Gnade Gottes versichert zu halten, entgegen, — ebendeshalb ist dieser rechtfertigende Glaube „seiner Sache ganz und völlig gewiß." Diese Gewißheit gründet sich weder auf unsere sittliche Zuständlichkeit — denn auch der Gerechtfertigte bleibt noch sündig, noch auf das subjektive

*) Christianus non est in facto, sed in fieri.

Gefühl der Freudigkeit — denn dies kann verschwinden und verschwindet zuweilen völlig in der Anfechtung, sondern lediglich auf das objektive Wort der Gnade. Atque haec est ratio, cur nostra theologia sit certa, quia rapit nos e conspectu nostro et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, seu persona, seu operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, hoc est promissione et veritate Dei, quae fallere non potest; s. ad Galat. II, 161—181.

„Mit diesem Glauben, setzt Luther hinzu, verknüpft sich der Anfang der neuen Kreatur," oder auch so: Der rechtfertigende Glaube bringt den heil. Geist mit sich und macht ein neues Herz, wirket ohn Unterlaß gute Werke u. s. w. Fides sola justificat, sed non est sola.

So schließt sich hier von selbst die Lehre von der Erneuerung der Person an, welche nach Luther nicht erst dem rechtfertigenden Glauben nachfolgt, sondern in und mit demselben gesetzt ist; so jedoch, daß letzterer die innere Voraussetzung für die Erneuerung, die Rechtfertigung aus dem Glauben der Grund der Liebe, der Heilung, der guten Werke ist und bleibt — eine Bestimmung, die Luthern von höchster Wichtigkeit ist, und die er mit derselben Energie verteidigt, mit welcher er die gegenteilige Lehre bekämpft.

Bei Luther haben wir also den vollständigen Konsensus für unsere eigene Darstellung der Rechtfertigung; nicht minder bei den folgenden Lehrern der Kirche.

Melanchthon entwickelt das Dogma in wesentlicher Uebereinstimmung mit Luther und aus denselben praktischen Interessen. Es ist auch ihm die summa evangelii, der Quellpunkt des Trostes, den der Sünder bedarf, des Friedens, der Kraft, des ganzen christlichen Lebens. Nur stellt er es einfacher, gewissermaßen lehrhafter als Luther dar, besonders in dem klassischen Art. II der Apologie und in den Locis. Er geht da, wie in der Lehre von der Versöhnung, von dem Gesetze (voluntas Dei immota et immutabilis), von dessen Forderung und Drohungen aus: lex requirit perfectam obedientiam, arguit peccatum, ostendit iram Dei, damnat peccatores. Nachdem er dann das Bedürfnis einer vergebenden Gnade und, im Zusammenhang damit, die Notwendigkeit einer objektiven Versöhnung gezeigt hat (s. o. S. 184 ff.), stellt er dem fordernden und verdammenden Gesetze das Evangelium als die promissio gratiae, promissio remissionis peccatorum seu reconciliationis entgegen (vgl. jedoch unten). Diese Verheißung ergreift der Glaube und rechtfertigt so den Menschen; die Verheißung ist also remissio peccatorum et reconciliatio, seu acceptatio personae ad vitam aeternam. Sie ist auch ihm, wie Luthern, eine reine Gnadensache (ex sola misericordia propter Christum), und näher ein actus forensis; significat enim *justificare* justum pronuntiare seu

reputare, absolvere a peccatis coram tribunali Dei, Apol. II*). Aber setzt Melanchthon ebenso regelmäßig hinzu: cum Deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum, qui novas virtutes in piis inchoat — eine Bestimmung, die er jedoch sogleich näher dahin erklärt: „daß das erschrockene Gewissen seinen Trost ganz allein auf die Gnade der Vergebung gründe, und nicht auf den Anfang des neuen Lebens, der die Rechtfertigung immer schon voraussetze." — In dieser einfachen Form ist die Lehre von der Rechtfertigung in den von Melanchthon verfaßten Bekenntnissen unsrer Kirche dargelegt: Augustana Art. IV, Apologie II.

Indessen wie diese Lehre gleich von vorn herein im direkten Gegensatz gegen die scholastische Doktrin entwickelt worden war, so machte teils der weitere Kampf mit den römischen Theologen, insbesondere die tridentinische Formulierung des Dogma (justitia infusa, habitus infusus) und die Kontroversen darüber**), teils die Erscheinung irriger oder doch unklarer und verwirrender Lehrweisen, die inmitten der lutherischen Kirche selbst auftraten, namentlich die des J. Agrikola, Andr. Osiander, Gg. Major, Justus Menius u. a.***) — dies alles machte eine Reihe noch schärferer Bestimmungen nothwendig, wodurch das Dogma gegen Mißverständnisse und Mißdeutungen verwahrt, überhaupt begrifflich noch näher entwickelt, aber allerdings auch mehr zersplittert wurde. Außer Melanchthon, der gegenüber dem römischen und osiandrischen Irrtum selbst das Beste geleistet, dagegen aber nach der andern Seite hin manche Irrungen mitveranlaßt hatte, sind es vornehmlich Mtth. Flacius, in einer Schrift de justificatione v. J. 1563 und in der Widerlegung Osianders, Mart. Chemnitz im Examen conc. Trid. und in den Loci, und die Verfasser der Konkordienformel, welche sich das größte Verdienst um diese begriffliche Ausbildung der Lehre von der Rechtfertigung erworben haben. Wir stellen die wichtigsten der hiehergehörigen Bestimmungen kurz zusammen, so zwar, daß wir auf Melanchthon zurückgehen, die Konkordienformel in die Mitte stellen und die Lehrform der spätern Dogmatiker anschließen.

---

*) Während er also hier die Rechtfertigung mit der Sündenvergebung identifiziert, stellt er ebenso oft a. a. O. beides neben einander: remissio peccatorum et justificatio: consequi remissionem peccat. et justificari, Apol. II n. 40. 45. 48. 62, „vor Gott fromm und gerecht werden."

**) Das Tridentin. Konzil bestimmt sess. VI, can. 9: si quis dixerit, sola fide impium justificari — anathema sit. can. 12: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae — an. sit. Vgl. can. 13. 14.

***) Vgl. darüber mein: Bekenntniß der luth. Kirche in der Konsequenz s. Prinzips 1848, sowie Dogmengesch. II, S. 251 ff.

Zunächst werden die Grundbegriffe genau bestimmt:

Die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung ist die von Christo dem Gottmenschen an unserer Statt der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Satisfaktion (s. o. S. 194). Die subjektive Voraussetzung ist die poenitentia, die hier im Sinne von contritio gemeint ist: Oportet praecedere veram et non simulatam contritionem, Konk. F. III, n. 23; die subjektive Bedingung die fides: Fides quae solo Christo confidit; — sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum, quae nobis in promissione evangelii offeruntur, apprehendere et accipere possumus. A. a. O. n. 31. 38.

Das Evangelium wird im Unterschied vom Gesetz als promissio gratiae bestimmt, die Gnade selbst als bonitas et misericordia, näher als gratuita benevolentia seu misericordia Dei, qua non secundum opera nostra et dignitatem nostram, sed ex mera misericordia propter Christum peccatores in gratiam recipit et remissis peccatis acceptat in vitam aeternam (Chemnitz. Konkf.); beides im Unterschied von Melanchthon und seiner Schule, der das Evangelium (im weiteren Sinne) als praedicatio poenitentiae et promissio gratiae zu bestimmen pflegte und unter dem Begriff der Gnade häufig die Sündenvergebung und die Gabe des heil. Geistes zusammenfaßte: gratia est remissio peccatorum seu acceptatio gratuita, quam necessario comitatur donatio spiritus s.*)

Die Gerechtigkeit, die dem Sünder zugerechnet wird, ist weder die römische justitia habitualis, noch die Osiandrische selbstwesentliche Gottheit Christi, sondern „die Gerechtigkeit seines Gehorsams im Thun und Leiden" — eben jene von Christo an unserer statt geleistete, uns erworbene und insofern extra nos vorhandene Gerechtigkeit = meritum Christi**).

Was den Begriff der Rechtfertigung betrifft, so hatte Melanchthon neben der vorhin angeführten kirchlich gewordenen Bestimmung auch

---

*) Diese Definition Melanchthon's leidet offenbar an einer großen Unklarheit; denn einerseits stellt er Gesetz und Evangelium in der oben bezeichneten Weise einander gegenüber; andrerseits sagt er: Das Evangelium sei „eigentlich oder vorzugsweise" Verheißung der Gnade. Vgl. Loci: de evangelio, dazu Chemnitz Loc. II,565 und die Bestimmungen der Konk. F. Art. V.

**) Konk F. III, 30 perfectissima obedientia, qua pro nobis legem implevit; am besten Flacius: Justitia legalis et evangelica conveniunt in eo, quod utraque est perfectissima quaedam obedientia ac satisfactio legi et justitiae Dei praestita. Der Unterschied sei nur, daß letztere von Christo für die andern geleistet und vermöge der Imputation auf die Gläubigen übertragen wird.

die weitschichtigern Ausdrücke regeneratio und vivificatio gebraucht; jetzt schied man mit Recht die letzteren Bezeichnungen aus und beschränkte die Bedeutung des Wortes auf den sensus forensis, wornach sich die Begriffe justificare und absolvere a peccatis vollständig decken (Flac. Chemn.). Die Konkf. identifiziert häufig beides; oder, und dies ist die vollständigere Begriffsbestimmung, sie sagt: De justitia fidei docemus et confitemur, quod homo peccator coram Deo justificetur, hoc est: absolvatur ab omnibus suis peccatis et judicio justissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque haeres aeternae vitae scribatur. III, 9. 25 (remissio peccatorum et adoptio); aber nicht selten stellt sie auch neben einander: remissionem peccatorum consequi et justum reputari III, n. 11. 15. und gründet beides in seiner unzertrennlichen Einheit auf die Zurechnung des (ebenso einheitlich zu denkenden) thätigen und leidenden Gehorsams Christi: ipsius obedientia nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter hanc obedientiam peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet, 15. Dies die vollständigste Bestimmung.

Daraufhin wird die entscheidende Frage gestellt: Quando mens perterrefacta est agnitione peccati et sensus irae Dei, quae sit illa res, propter quam peccator coram judicio Dei condemnatus ad aeternum supplicium consequatur remissionem peccatorum, absolvatur a sententia damnationis et acceptetur ad vitam aeternam?

Die Antwort darauf wird dann nach allen Seiten hin negativ und positiv auf's sorgfältigste abgewogen und gegen den römischen, osiandrischen und majoristischen Irrtum verwahrt; es wird alles ausgeschlossen, was sich neben den beiden Faktoren der Rechtfertigung, der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo und dem Glauben, als bewirkende oder mitwirkende Ursache derselben geltend machen will: die menschlichen Werke, und zwar nicht blos die vom Zeremonialgesetz gebotenen, sondern auch die opera moralia, nicht blos die externa disciplina in non renatis, sondern auch die guten Werke der Wiedergeborenen; die vorangehende Bereitung zur Rechtfertigung in den Bewegungen der Reue, die gleichzeitige Wiedergeburt, und die nachfolgende Liebe, die novitas inhaerens und der neue, daraus sich entwickelnde Gehorsam, justitia incboata; kurz: quiquid est operum et quidquid consistit in faciendo, sive ante sive post justificationem, ab hoc articulo excluditur; selbst der Glaube, sofern er „ein so gut Werk und schöne Tugend ist.“ Flac. Chemn. K. F. III, 13. u. ö. Daher man, genau genommen, auch nicht sagen darf: justificamur propter fidem, sondern per fidem. Alle diese Bestimmungen: das gratis, das sola fide, das non per legem, sine operibus u. s. w. — sagen aus:

causam acceptionis non in nobis esse, sed in ipsa bonitate Dei gratuita; sie können nicht scharf genug betont, nicht energisch genug den Gegnern gegenüber geltend gemacht werden: die Reinerhaltung der gesunden Lehre, die Ehre Gottes und Christi fordern sie, der Trost der Gewissen, die Gewißheit des Glaubens beruhen darauf. Zwar will dies nicht so verstanden sein, als ob auf Seiten des Menschen keine innere Bewegung und Erneuerung des Gemütes der Rechtfertigung voran- und zur Seite gehe; es wird selbst die praesentia operum bonorum in actu justificationis behauptet; nur insofern wird unser Thun ausgeschlossen, als es unter den Gesichtspunkt einer causa justificationis gestellt werden will; insofern aber auch ganz und völlig: denn unsere Reue, unsere Gerechtigkeit, unsere Werke u. s. w. sind eben nicht und können nicht sein die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, weil sie immer unvollkommen bleiben, sondern dies ist allein der vollkommene Gehorsam Christi, der von Gott dem Glauben zugerechnet wird. A. a. OO. und sämmtliche DD.

Alles kommt daher auf den Begriff der Zurechnung an: er ist der schwerste und von den Gegnern am schärfsten angefochten; denn nicht nur die Römischen, auch Osiander u. a. wenden dagegen ein: eine Zurechnung fremder Gerechtigkeit, ohne ein fundamentum in dem, welchem sie zugerechnet wird, sei eine cogitatio inanis, ja ein bloses figmentum. Auf die Erklärung und Verteidigung dieses Begriffes verwenden daher die kirchlichen Theologen die größte Sorgfalt. Am tiefsten geht Flacius a. a. O. 126 ff. Er stellt da die allgemeine Definition auf: Imputatio in genere significat quandam translationem alicujus rei, sed non essentialem, verum tantum realem. Dann erörtert er das Verhältnis der beiden Sätze: „Der Glaube wird uns zur Gerechtigkeit gerechnet" und „Christi Gerechtigkeit oder Verdienst wird uns zugerechnet." Im erstern Satz kommt der Glaube nicht als ein ethisches Verhalten und überhaupt nicht als etwas, was an sich vor Gott Wert hätte, in Betracht, sondern nur soferne er Christi Gerechtigkeit ergreift, im letztern Satz ist der Glaube als medium apprehendens miteingeschlossen; im ersteren Satz will das imputari nur aussagen: pro justitia haberi, vel loco justitiae haberi — im letztern bezeichnet es eine wirkliche Uebertragung des Verdienstes Christi, vermöge göttlichen Denkens, Urteilens, Beschließens (ratione seu firma et solida cogitatione et decreto in nos transferri), eine Mitteilung wahrer Gerechtigkeit (eine imputatio rei, justitiae verae translatio imputativa sive transscriptio), die aber doch keine wesentliche Mitteilung ist. Wie läßt sich dies gegen die obigen Einwände rechtfertigen? Vor allem, antwortet Flacius, darf man diese Imputation nicht nach menschlichen Gedanken bemessen, sondern man muß bedenken, daß sie ein göttlicher, und deshalb notwendig ein realer und wirksamer Akt ist: solida enim ac longe validissima et

efficacissima res est Dei imputatio . . utpote qui perinde ea vocet quae non sunt ut quae sunt et cujus dicere facere est. Sodann sind die mannigfaltigen Beispiele, die uns die Schrift darbietet, in Betracht zu ziehen, insbesondere der wunderbare Tausch der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, der zwischen Christo und der Menschheit vorgegangen ist. Denn darin liegen mehrere unsern Fall erläuternde Vergleichspunkte. Primum enim, sicut nostra injustitia in Christum nequaquam re ipsa, sed tantum imputatione translata est, sic etiam vicissim ejus justitia obedientiae ac passionis sola est ratione aut imputatione in nos transscripta, non etiam reali aut essentiali transportatione in nos transfusa. Deinde sicut nostra injustitia adeo est potenter ac efficaciter Christo imputata et propria effecta, ac si eam omnem ipsemet perpetrasset (Rom. 8. 2. Cor. 5. Jes. 53), sic vicissim tam potenter et solide est nobis illius justitia imputata, adscripta et penitus appropriata, ac si ipsimet ita puri mundique ac obedientes fuissemus tantamque passionem sustinuissemus. Denique sicut illa imputatio nostrae Christo imputatae injustitiae non quiddam leve joculare aut umbratile, aut denique fictum fuit, sed tam grande et grave onus, ut eum usque ad inferos deprimeret, ita vicissim ejus quoque justitia a Deo efficacissime nobis imputatur, adeoque nobis fructuosa ac salutaris fit, ut nos ab imis inferis usque in coelum attollat et inter filios Dei ac haeredes vitae aeternae sistat et considere faciat. — — Diese Wahrheit der Imputation sucht dann Flacius weiter auch aus der Erfahrung des Gewissens zu erweisen, und zwar einmal aus der Erfahrung des Sünders, der die Schuld der Sünde samt dem Zorne Gottes auf sich lasten fühlt und sich darunter nach Vergebung und Nichtzurechnung sehnt, das andere mal aus dem seligen Bewußtsein des durch Vergebung getrösteten Gewissens, aus der gewissen, vom heil. Geist gewirkten Freude über die erfahrene Zurechnung des Verdienstes Christi (Röm. 5, 1). — Weiterhin geht Flacius endlich auch noch auf die subjektive Seite über und zeigt da, daß auch der Glaube nicht etwas Aeußerliches oder Oberflächliches sei, sondern ein wirkliches Ergreifen Christi, ein Ringen mit Gott, worin der reuige Sünder Gotte seine Gnade, seine Verheißung, seinen Sohn vorhält: proponens Deo illum tamquam suum satisfactorem, mediatorem et jam una secum orantem et intercedentem. . Denique inter gemendum et cum Deo agendum fides sustentans se merito et intercessione Filii adjuvanteque eam spiritu s. crescens ac invalescens et veluti responsum ab exorato jam Deo (per spiritum s. testimonium dantem) accipiens, concludit pleno assensu dicens: Amen, utique tu Domine Deus per ac propter Filium ac misericordiam tuam

juxta verissimas promissiones tuas abstulisti omnia mea peccata, meque justificasti et absolvisti. Hac ratione aut actione fides gratuitam justificationem consequitur. 142.

Wir haben die ganze Stelle hieher gesetzt, weil sie für die weitere Behandlung der Frage maßgebend ist. Chemnitz Loci II, 743 (278) nimmt sie wieder auf, ohne jedoch so tief wie Flacius auf den erstern Punkt einzugehen. Er unterscheidet zwischen einer Imputation, die ein fundamentum, ein reales Objekt, in dem Subjekt hat, und zwischen einer solchen, die es nicht hat. Letzteres findet bei der Rechtfertigung statt; denn auch der Gläubige hat an der ihm inhärirenden Sünde etwas, das ihn unter das göttliche Verdammungsurteil beschließen müßte; dennoch wird ihm diese seine Schuld nicht angerechnet und dagegen Christi Gerechtigkeit zugerechnet. Hier ist also das fundamentum imputationis non in homine, sed in sola gratia Dei, näher in obedientia et redemtione J. Christi, die von Gott auf die Person des Gläubigen bezogen wird. — Und gerade von hier aus, setzt Chemnitz hinzu, widerlegen sich die obigen Einwürfe. Denn die göttliche Zurechnung muß notwendig ein schlechthin solides und vollkommenes Fundament haben, soll sie anders eine wahre sein, die inhärirende menschliche Gerechtigkeit bildet ein solches nicht, und kann es auch nicht, selbst in Abraham nicht, aber in Christi vollkommener Gerechtigkeit ist es gegeben. Und diese Gerechtigkeit wird dem Glauben zugerechnet. Est igitur justitia fidei non minimae sed maximae entitatis, quia Christus est nostra justitia, nec est inanis phantasia, est enim cogitatio et judicium Dei, 275.

Dieselbe Lehrweise findet sich nun auch bei den flgb. DD. Sie lehren alle wie Chemnitz über fundamentum und Wesen der Zurechnung. Quenstedt: Justitia aliena credenti adjudicatur pro justitia propria, non secus ac si ipse homo illam justitiam coram Dei valentem praestitisset. . . . . Realissima ergo est haec imputatio, sive spectes ipsam justitiam quae imputatur, sive actum imputandi. Realis est actus imputandi, quia mensura est infallibilis Dei intellectus. Consistit in gratiosa Dei aestimatione et reali justitiae Christi ad credentem attributione et appropriatione, qua ita credens afficitur, ut per eam justus in judicio mentis divinae constituatur. — Dei judicium est secundum veritatem. — Vere itaque justi sunt, quibus justitia Christi imputatur. Aber, fügen sie hinzu: nur nicht inhaesive, nicht per inhaerentiam, sondern, wie Quenstedt einmal sagt: per extrinsecam saltem denominationem. Es ist auch bei diesen negativen Bestimmungen ihre Tendenz, die katholische Lehre von der infusio gratiae, von der justitia inhaerens abzuweisen, alles Verdienst, überhaupt alles eigene Thun auf Seiten des Menschen, sofern es sich als

Grund der Rechtfertigung geltend machen will, auszuschließen und diese ganz allein in die freie Gnade Gottes in Christo zu setzen. Und damit sind sie völlig im Recht. Durch die Schärfe des Ausdrucks, mit der sie dies thun, insbesondere durch das „fundamentum non inhaerens in homine" und „justitia aliena" gewinnt es freilich den Schein, als ob sie dabei die von Luther so stark betonte Immanenz Christi in den Gläubigen gänzlich zurücktreten ließen, wodurch dann allerdings die göttliche Imputation wieder etwas Einseitiges und Willkürliches würde, während sie doch in der That an dem Christum erfassenden Glauben gewissermaßen auch ein fundamentum in homine hat. Man hat sie auch neuerdings vielfach darum getadelt. Allein man darf nur nicht vergessen, in welchem Gegensatz jene Ausdrücke stehen, und welchen Sinn sie haben; und ebenso wenig darf man vergessen, daß dieselben Dogmatiker gerade das, was wir hier vermissen, teils unmittelbar daneben, teils anderwärts reichlich ergänzen. Sie haben es vollständig in ihrer Lehre vom Glauben*). Wie innig Flacius beides verbindet, haben wir schon gesehen, auch Chemnitz fügt gerade a. a. O. wiederholt hinzu: Fides apprehendit illam justitiam et in ea gratiam Dei, Joh. Gerhard sagt VII, 262: Sane fides non est ipsa Christiani justitia, interim tamen eam recipit sibique adplicat, ac proinde est relatio quaedam inter Christi justitiam et fidem quatenus eam apprehendit. Fides est justitia nostra, quia justitiam a Christo acquisitam adprehendit et nostram facit. Ja bei Quenstedt, der die justitia aliena am stärksten betont, heißt es gleichwohl: Genau genommen könne man weder sagen: nec fides sola, nec meritum Christi solum nobis imputatur, sed fides meritum Christi apprehendens, seu quod idem est, meritum Christi fide apprehensum. Damit verschwindet von selbst jeder Schein der Aeußerlichkeit, und es zeigt sich, daß unsere DD. dem Sinne nach mit Luther stimmen, welcher beides, Christum und den Glauben stets in lebendigster Einheit zusammenfaßt.

Ein weiterer Punkt, den man ausführlich erörterte, ist das Verhältnis von Sündenvergebung und Imputation der Gerechtigkeit Christi in der Rechtfertigung. Es hatte sich, wie man aus Flacius (164) ersieht, schon frühzeitig die Ansicht gebildet, als ob die Sündenvergebung die erste Stufe der Rechtfertigung sei, die negative, die Zurechnung der Gerechtigkeit aber die höhere, positive. Diese Lehrweise verwirft Flacius; sie beruhe auf einer Verkennung des Wesens des Gesetzes, der Größe der Schuld und der Vollständigkeit der Sündenvergebung. Wie das Gesetz nicht nur verbiete, sondern auch gebiete, und die Sünde

---

*) Vgl. oben §. 74. S. 404.

nicht nur die Uebertretung des Verbotenen, sondern jeden Defekt der vollkommenen vom Gesetz gebotenen Gerechtigkeit in sich begreife, so sei die Vergebung der Sünden eben die Zurechnung vollkommener Gerechtigkeit, und umgewandt letztere Vergebung der Sünden. Idem est imputatio justitiae et remissio peccatorum. Dieselbe Gleichsetzung verteidigen mit Flacius und aus denselben Gründen Chemnitz, Hutter, Gerhard, Calov u. s. w., jedoch nicht mit derselben Schärfe. Denn zwar sagen sie: jedes von beiden bezeichne das Ganze der Sache, jedes habe das privative und das kollative Moment an sich, schließe also immer auch das andere ein, ganz entsprechend dem Verhältnis des thuenden und leidenden Gehorsams Christi. Gleichwohl unterscheiden sie auch wieder zwischen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und der Sündenvergebung als den beiden Seiten der Rechtfertigung, z. B. J. Gerhard a. a. O. 260: Zur Vergebung der Sünden bedürfe es vollkommener Gesetzerfüllung und vollkommener Genugthuung für die Sünden, siquidem coram Dei justissimi judicio justificatio sine justitia non habet locum; proinde peccatorum remissio fundatur in Christi justitia, propter quam fide apprehensam Deus nos in gratiam recipit et peccata nobis remittit, et vicissim remissis peccatis justitiam Christi imputat, ideoque nec remissio peccatorum sine imputatione justitiae Christi, nec imputatio justitiae sine remissione pecc. plene definiri potest, sed nonimputatio pecc. est imputatio justitiae, et imputatio justitiae est non-imputatio sive remissio peccati*) — ein Zusatz, der den soeben gemachten Unterschied sofort wieder zurücknimmt, wie denn Gerhard sogleich fortfährt: „Beide verhalten sich nicht wie zwei Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzte, sondern derselbe eine Akt wurde nur formell unter zwei verschiedene Gesichtspunkte gestellt, — die Bedeckung der Blöße ist zugleich das Anziehen der Kleider und umgewandt." Also: non realiter, sed formaliter differunt. Und ebenso meint es Quenstedt a. a. O. Allein die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ist weder mit der non-imput. peccat., noch mit der Gerechtsprechung identisch, sondern beide zumal haben ihren Grund an der ersteren. — Von der richtigen Erkenntnis dieses Sachverhaltes ausgehend, stellen dann die späteren z. B. Musäus, Baier, Buddeus, die beiden Walch eine etwas andere Lehrform auf. Sie fassen die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht als integrirendes Moment der Rechtfertigung

*) Ebenso Quenstedt III, 775: Distinguendum inter imputationem negativam et affirmativam. In utraque justificatio nostra consistit . . . Ut ita justificatio nostra formaliter nihil aliud sit quam peccati nostri in Christum et justitiae Christi in nos translatio per imputationem.

selbst, sondern als die vorangehende Basis derselben; sie lassen also die Rechtfertigung selbst in der Vergebung aufgehen und definiren daher: justificatio est remissio peccatorum, propter imputationem justitae Chr. Indessen halte ich auch diese Lehrweise, die sich übrigens von der ersteren nur formell unterscheidet, nicht für ganz korrekt. Sie hat zwar darin Recht, daß sie die Zurechnung des Verdienstes Christi als den Grund, als das innere prius der Sündenvergebung betrachtet, irrt aber darin, daß sie die Zurechnung von dem Rechtfertigungsakte ausscheidet, während sie doch die wesentliche Form desselben ist (ratio formalis), wie die erstere ganz richtig erkennt, welche hinwiederum darin fehlt, daß sie die Rechtfertigung blos privativ faßt; denn absolvere und justum pronuntiare sind die beiden, obwohl unzertrennbaren, Momente derselben, deren jedes das andere an sich hat, ohne deshalb mit dem andern schlechthin dasselbe zu sein: beide in dem einen Akt der Imputation als deren unmittelbare Konsequenz beschlossen. Das Richtige hat deshalb die Konkordienformel in der oben (S. 451) mitgeteilten Bestimmung, welcher sich unser §. um so mehr anschließt, als sie das notwendige Ergebnis unserer Lehre von der Versöhnung ist. Es ist dasselbe Verhältnis gegenseitiger Beziehung der obedientia passiva und activa innerhalb der einen Thatsache der Sühnung, wie es uns dort entgegentrat (s. o. S. 53 f. 78 ff.) — und welches hier seine Anwendung findet. So decken sich beide Lehrstücke vollständig und erklären sich gegenseitig.

Eine fernere Differenz findet sich endlich hinsichtlich der Darstellung des ganzen Hergangs, sofern die Früheren, ohne die Objektivität des göttlichen Urteils zu gefährden, die Rechtfertigung immer als einen Vorgang im menschlichen Gewissen beschreiben, z. B. Chemnitz: Conscientia peccatoris, coram tribunali Dei lege divina accusata, confugiens ad thronum gratiae absolvitur et a sententia damnationis liberatur (vgl. Gerhard VII, 4 ff.), während die Späteren sagen: Justificatio est actus extra hominem in Deo. Es haftet an letzterer Lehrform derselbe Schein der Aeußerlichkeit, dem wir schon oben begegneten; allein ihre Tendenz ist nur, die Vorstellung, als ob die Justifikation an sich eine erneuernde Innewirkung des Geistes Gottes in dem menschlichen Bewußtsein wäre, auszuschließen, und insofern sind sie auch hier im Recht; übrigens bezeichnen auch sie ohnerachtet jener Formel die Rechtfertigung doch auch wieder als einen processus judicialis in conscientia, und wie beides innerlich zusammenhänge, hat unser §. an seinem Ende gezeigt. — Auf der Erkenntnis dieses Zusammenhangs beruht die schriftgemäße protestantische Lehre von der certitudo fidei. Vgl. mit den angef. Stellen Luthers die Ausführung bei Chemnitz Exam. II und Gerhard VII, 101 ff.

Es gibt kein anderes Dogma, das von unserer älteren Theologie so

sorgfältig und erschöpfend ausgebildet worden wäre, und dies keineswegs blos im Interesse der Schule: es sind vielmehr wahrhaft praktische Interessen, die auch den feinsten Bestimmungen zu Grunde liegen. Wir können keine derselben aufgeben, ohne auf Abwege zu gerathen. Selbst der Tadel scholastischer Zersplitterung durch die beliebte Kausalmethode will hier wenig sagen*); denn man fühlt doch an jedem einzelnen Punkte den Zusammenhang mit dem Ganzen durch, am lebendigsten bei Chemnitz und Gerhard.

Zu einer weiteren sachlichen nnd lehrhaften Fortbildung des Dogma lag daher kein Anlaß vor, und was sich späterhin als solche geltend machen wollte, war meistens nur Verderbung der ursprünglichen genuinen Fassung. Die bedeutendsten Gegensätze, die ihr zunächst entgegentraten, waren, abgesehen von der römischen, die mystische und die socinianische Theorie. Beide stimmen zusammen in der Verwerfung der „zugerechneten Gerechtigkeit." Die mystische von A. Osiander, Schwenkfeld, Seb. Frank an bis herunter auf die Neuzeit setzt an die Stelle derselben die Immanenz des Geistes, des Lebens Christi in den Gläubigen; die socinianische läßt dem Menschen den Glauben zur Gerechtigkeit zugerechnet werden, sofern und weil derselbe Gehorsam gegen die Gebote Gottes ist. Die Socinianer bekämpften aber auch den Begriff der Sündenvergebung überhaupt und reduzirten dieselbe auf die Erlassung der Strafe (des ewigen Todes). Darin folgten ihnen auch Neuere (wie F. G. Süßkind, Bretschneider) nach: und davon war es dann die Konsequenz, daß die Aufhebung der Schuld lediglich in das menschliche Bewußtsein verlegt wurde. — Auch der Pietismus half die kirchliche Lehre ihrer Bestimmtheit und Klarheit entkleiden, indem er auf die Lebendigkeit und Bethätigung des Glaubens ein derartiges Gewicht legte, daß es scheinen konnte, als ob nicht der Glaube als solcher, sondern die ihn begleitende Buße und die in ihm mit enthaltene Liebe das rechtfertigende Moment wäre. — Der Rationalismus vollendete die Zerstörung. Er lehrte, im Zusammenhang mit seiner Negation der objektiven Versöhnung: der Satz, daß wir durch den Glauben, nicht durch die Werke gerechtfertigt werden, habe nur den Sinn, daß Gott nicht auf unsere einzelnen Handlungen, sondern auf das Ganze der Gesinnung sehe; um dieser willen werde der Mensch des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig, und zwar in dem Maße, in welchem er sittlich vollkommener werde. Daher: Prout vera virtus et cum hac simul conscientia melioris Deo-

---

*) Sie behandeln das Dogma nach folgendem Schema: Causa efficiens: gratia Dei; causa meritoria: obedientia act. et pass. Christi; causa apprehendens: fides; causa formalis: imputatio.

que probatae conditionis in animo peccatoris (conversi) crescent, ita, poenarum futurarum metu mitigato, fiducia et spes laetioris sortis ei restituentur, Wegscheider Inst. §. 155. 140. — Nachdem aber so der Rationalismus „unsern Hauptartikel" aufgelöst hatte, war es doch gerade die Rückkehr zu demselben, welche die Umkehr der Theologie aus jener dürren Zeit vornehmlich herbeigeführt hat. Die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben erwies sich auch da als erneuerndes Lebensprinzip, und die Angriffe, welche bald hernach katholischer Seits darauf erfolgten, mußten nun zur erneuerten Vertiefung in die altkirchliche Lehre und zu lebensvollen Reproduktionen derselben dienen. So hat neben Nitzsch in der „Protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers" 1835 namentlich Sartorius (Soli Deo gloria 1859) viel dafür gethan.

Dagegen kann ich in der Behandlung, die das Dogma durch Schleiermacher (Glaubensl. II, §. 107. 109) erfahren hat, nur ein Misbildung desselben erblicken. Denn zunächst ist schon dies irrtümlich, daß er Rechtfertigung und Bekehrung in einen und denselben Akt zusammenbegreift, und als das Gemeinsame beider „das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo" bezeichnet, während doch beide weder zeitlich zusammenfallen noch sachlich identisch sind. Nicht minder schlimm ist es, daß ihm die Rechtfertigung wesentlich nichts anders ist, als das die Bekehrung begleitende und unmittelbar mit ihr gesetzte (menschliche) Bewußtsein; „denn" — sagt er — „der neue Mensch (der in der Bekehrung entsteht) eignet sich die Sünde nicht mehr an und arbeitet auch gegen sie, als gegen ein fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist"; am übelsten endlich, daß er überhaupt Sündenvergebung als einen besondern göttlichen Akt in Beziehung auf den einzelnen gar nicht anerkennt, was damit zusammenhängt, daß ihm die Schuld überhaupt nur etwas Subjektives ist, und womit die protestantische Lehre von der Rechtfertigung bis in ihren Grund hinein zerstört wird. — Eine verwandte Anschauung liegt zu Grunde, wenn Marheineke (Dogmatik v. J. 1827 §. 479) sagt: „Der Begriff der Rechtfertigung bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion als die Einheit der Vergebung der Sünde und der Einflösung der Liebe" — ein Satz, der die wahre Vermittlung zwischen der römischen und protestantischen Lehre bilden soll. Aber auch die Art, wie dieselbe von vielen neueren Theologen seit Neander und Olshausen bis herunter auf Hundeshagen und Rothe erklärt wird, ist mir nicht blos sehr bedenklich, sondern geradezu betrübend. Sie ist diese: Im Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo ist unmittelbar auch das Prinzip eines neuen Lebens gesetzt, welches die Kraft einer Entwicklung zur vollendeten Heiligkeit in sich trägt. In seiner Anschauung von dem Gläubigen nimmt nun Gott diese Entwicklung vorweg, er sieht in

der Knospe auch schon die Frucht, und darauf hin rechtfertigt er den Menschen. Es ist dies derselbe Gedanke, den Martensen §. 230 mit den Worten ausspricht: „In seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisirte Ideal der Freiheit", oder Nitzsch „daß die Bekehrung samt der Rechtfertigung erst in dem Maße wahr wird, als die Heiligung zunimmt." . . Da ist es allerdings immer noch die göttliche Gnade, welche die Rechtfertigung des Sünders bewirkt, und der Glaube, der sie vermittelt, aber der letzte Grund, auf welchen hin ihn Gott in sein Wohlgefallen aufnimmt, ist doch nicht das Verdienst des Mittlers, sondern der Glaube „als ethisches Prinzip" und die in ihm gesetzte novitas. Uebrigens ist auch diese Ansicht nicht neu; schon J. Brenz hatte sie einmal geäußert, aber auch sofort durch Melanchthon und Luther eines Bessern belehrt, wieder zurückgezogen*). Denn sie schneidet in der That der Rechtfertigung die Wurzel durch, sie nimmt den erschrockenen Gewissen,

*) S. Corp. Ref. II, 502. die Antwort Melanchthons auf eine Anfrage von Brenz: Sic tu (nämlich wie Augustin) *imaginaris*, *fide justificari homines, quia fide accipiamus spiritum s.*, ut postea justi esse possimus *impletione legis*, quam efficit spiritus s. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione, in nostra perfectione, esti fidem sequi debet haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi, hoc est, accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus et non propter illam novitatem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus justi, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti; qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est legis impletio, justificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum quia apprehendit Christum. . . . Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum justi reputemur, cum illa novitas in nobis perfecta esset? etc. . . . . . Aehnliches sagt Luther: an Christus allein sei alles gelegen. Darauf Brenz an Melanchthon C. R. 510: Postquam legi et tuas literas et appendicem dom. Lutheri et apologiam (tuam), me judice canone dignam, didici vobis doctoribus non solum recte sentire, verum etiam recte loqui. . . Video jam nunc in hac disputatione cavendum esse, ne nobis in ratione fidei accidat, quod sophistis in ratione suae dilectionis, *videlicet, ne sicut illi statuerunt dilectionem suam pro Christo, nos pro Christo opus seu dignitatem fidei statuamus.* In der Nachschrift: Si justificatio contingeret nobis propter opus fidei, nunquam de ea certi essemus etc. Vgl. auch den Brief an Luther C. R. ebd. Der obige Brief Melanchthons findet sich auch deutsch in den Tischreden, Erl. A. Bd. 58. S. 356.

wie Melanchthon ganz richtig bemerkt, den besten Trost hinweg, und hat die Schrift, insbesondere die paulinischen Briefe, wider sich. Obwohl sie es nicht beabsichtigt, leitet sie doch ganz sachte zu der fides charitate formata des Katholizismus hinüber*). Ihr gegenüber halte ich die kirchliche Lehre mit ihren scharfen Antithesen und Negationen nur um so fester; sie ist mir gerade in ihrer Reinheit das tiefste Bedürfnis, und ich vermag es wohl zu verstehen, wie Luther das kühne Wort wagen konnte: Und wenn auch Gott selber käme und schlüge mir's anders vor, so wollt ich's doch nicht glauben. Auch braucht man deshalb nicht für die Heiligung zu fürchten; der rechtfertigende Glaube ist der lebendige Quell derselben und zwar gerade deshalb, weil er nichts anderes ist und nichts anderes zu sein sich bewußt ist, als das Ergreifen der freien Gnade Gottes in Christo.

Bevor wir dazu im flgd. §. fortgehen, erwähne ich noch die bedeutendsten Instanzen, die man gegen die kirchliche Rechtfertigungslehre neuerdings nicht nur von römischer, sondern auch von protestantischer Seite zu erheben pflegt. Sie reduziren sich auf die drei Sätze: 1) Es leide dieselbe an einer äußerlich juristischen Auffassung des ganzen Vorgangs, der hier völlig nach der Analogie eines menschlichen Gerichtsver-

*) [Das gilt auch von der Aufstellung Hengstenbergs (Ev. Kirchenzeitung 1866 u. 1867), daß wie der rechtfertigende Glaube sich stufenweise in Werken erweisen müsse, so auch dem entsprechend die Rechtfertigung selbst ihre Stufen habe. Vgl. dagegen namentlich Preuß: Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. — Nach einer andern Seite hin lehrt Ritschl katholisirend. Wohl macht er mit Entschiedenheit den Satz geltend, daß die Rechtfertigung ein synthetisches Urteil sei, welches die Menschen als Sünder treffe; aber der damit bezeichnete Vorgang soll zunächst doch nur für die Gemeinde gelten und dann erst für den einzelnen Gläubigen als solchen „Der einzelne kann sich in seinem Glauben die Sündenvergebung nur aneignen, indem er in seinem Glauben zugleich das Vertrauen auf Gott und Christus und die Absicht verbindet, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören" (a. a. O. III, S. 103 ff.). Aber damit wird die persönliche Heilsgewißheit von der Rechtfertigung getrennt, was jedenfalls weder im Sinne der reformatorischen Lehre noch der Schrift ist. „Die persönliche und individuelle Heilsgewißheit war vielmehr das ursprüngliche Interesse Luthers und entspricht wie der heil. Schrift, so auch dem wesentlichsten Interesse des angefochtenen Gewissens." (Luthardt). — Wenn nun schon bei Ritschl die transscendente Realität des Rechtfertigungsaktes nicht zu ihrem Rechte kommt, so wird diese von dem neueren Rationalismus ebenso wie von den früheren ausdrücklich geleugnet. (Lipsius, Dogmatik. §. 768). Es fällt hier alles in das subjektive Geistesleben; die Rechtfertigung ist nur die Aufhebung des Schuldbewußtseins als einer von Gott trennenden Macht und die damit gegebene Gewißheit der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. (§. 771).]

fahrens gedacht sei; 2) sie lasse es ebendeshalb auch nur zu einem äußerlichen Verhältnis der zugerechneten Gerechtigkeit zu dem Gerechtfertigten kommen: die justitia imputativa sei eine justitia putativa; 3) sie gefährde den Eifer in der Heiligung, ja sie sei ein Ruhekissen für die sittliche Trägheit. — Da diese Instanzen, die zusammen ein unzertrennliches Ganzes bilden, schon durch unsere Darstellung des Dogma ihre positive Berichtigung gefunden haben, so beschränke ich mich auf wenige Bemerkungen.

Was die erste betrifft, so ist es ganz richtig, daß die Lehre von der Rechtfertigung einen juristischen Charakter hat, wenn nur anders das „juristisch" im biblischen Sinne genommen wird; denn es handelt sich bei ihr durchweg um Rechtsbegriffe, um Rechtsverhältnisse, um ein Rechtsverfahren Gottes gegen den Sünder: Gott steht als Richter dem Sünder, der Sünder Gotte als der Schuldige gegenüber und die Rechtfertigung selbst wird als ein actus forensis bezeichnet. So ist es. Aber alle diese Rechtsbegriffe haben ihr gutes Recht; wir können sie nicht aufgeben, ohne die Heiligkeit und Gerechtigkeit des persönlichen Gottes und die absolute Autorität des göttlichen Gesetzes, ohne die sittliche Freiheit des Menschen und die Objektivität der Schuld zu negiren; denn die ersteren ruhen auf letzteren. Ja sie gehen noch weiter zurück bis auf die göttliche Idee des Menschen und auf das durch die Schöpfung gesetzte persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen als kreatürlicher Persönlichkeit, als selbstverantwortlichem Subjekt. Weil ihn Gott so gewollt und geschaffen hat, so stellt er sich ihn auch als solchen gegenüber und behandelt ihn als solchen, d. h. er macht sein Verhalten gegen den Menschen von der freien Selbstbestimmung desselben, das Geschick des Menschen von dessen ethischem Verhältnis zu sich abhängig, womit er ihn allerdings gewissermaßen in ein Rechtsverhältnis zu sich setzt, was aber für den Menschen die höchste Ehre, die thatsächliche Anerkennung seiner sittlichen Freiheit, seiner Gottesebenbildlichkeit von Seiten Gottes ist. Auf diesem persönlichen Verhältnis beruht die Objektivität einzelner Akte Gottes in Beziehung auf den Menschen, vermöge dieses Verhältnisses bemißt sich das Wohlgefallen oder Mißfallen Gottes am Menschen je nach dessen Angemessenheit zu seinem im Gesetz geoffenbarten Willen; vermöge dieses Verhältnisses rechnet er dem Sünder seine Sünde als Schuld zu und schließt ihn von der Gemeinschaft seiner Liebe aus; und dieses selbige persönlich-ethische Verhältnis bewährt sich auch da, wo ihn Gott um Christi willen von der Sünde losspricht und zum Kinde annimmt; es ist ein actus judicialis, auf Grund des δικαίωμα Christi, des Stellvertreters der Menschheit. So weit hat jene Instanz Recht; die Rechtfertigung selbst und darum auch ihre lehrhafte Darstellung hat juristischen Charakter. Aber einen äußerlich juristischen Charakter hat sie nicht.

Denn weder steht hier Gott dem Menschen auf äußerliche Weise, etwa „wie ein menschlicher Richter mit dem Gesetzbuch in der Hand dem Angeklagten", gegenüber, noch behandelt ihn Gott so, sondern das Verhältnis ist ein tiefinnerliches, persönliches, gegenseitiges. Das Gesetz, mittelst dessen Gott den Sünder in der Buße richtet, ist nichts anderes als sein eigener persönlicher Wille, der zugleich in das Gewissen des Sünders eingeschrieben ist, und seine Stellung in der Rechtfertigung zu ihm ist nicht blos die des Richters, sondern des in Christo versöhnten Gottes: die Rechtfertigung selbst also ein Akt der freien, erbarmenden Liebe, hinwiederum aber kein Akt der Willkür, sondern einer Gnade, welche zugleich Gerechtigkeit ist. Es ist dieselbe Einheit göttlicher Liebe und Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit, welche sich in der objektiven Thatsache der Sühnung zum Heil der sündigen Menschheit mit sich selbst vermittelt hat und die nun an dem einzelnen Menschen sich bethätigt. Das Resultat aber ist die Herstellung der Kindschaft, mithin des innigsten und heiligsten Liebesverhältnisses — und so verschwindet auch jeder Schein einer Aeußerlichkeit."

Was den zweiten Tadel betrifft, so ist es wiederum wahr, daß die dem Menschen zugerechnete Gerechtigkeit nicht eine ihm inhärirende, sittliche Qualität, nicht einmal das Gnadenwerk des heil. Geistes im menschlichen Herzen ist, nicht „der Christus in uns," der übrigens vor der Rechtfertigung noch gar nicht vorhanden ist, sondern „der Christus für uns" ist es, der allein. Und so muß es auch sein, wenn anders die Rechtfertigung Wahrheit und Gewißheit haben soll. Aber nicht wahr ist es, daß das Verhältnis dieses Christus für uns zu dem Menschen ein äußerliches bleibe. Denn die göttliche Zurechnung ist weder eine wirkungslose noch eine willkürliche Beziehung; ersteres nicht, denn sie eignet dem Menschen Christi Gerechtigkeit so an, als ob sie dessen eigene That und Leistung wäre, letzteres nicht, denn sie hat zur Bedingung den (gottgewirkten) Glauben des Menschen, dessen Natur es ist, sein Objekt in sich hereinzunehmen (§. 74). Der Gläubige hat also den „Christus für uns," oder, was dasselbe, die Gerechtigkeit Christi zum Besitz, und dieser Besitz ist, weil objektiv und subjektiv vermittelt, ein selbsteigener, realer, obgleich noch kein handgreiflicher oder wesentlicher Besitz. Es ist die Form des Besitzes, in der allein man ein Verhältnis besitzen kann, welches, als ein freies Geschenk der Gnade, nicht in der subjektiven Beschaffenheit des Besitzenden gründet. Und gerade diese Form des Besitzes ist auch der Grund, warum jenes Verhältnis zur unio mystica und dann auch zum Verhalten des Menschen wird. — Auf derselben Verkennung des Wesens des Glaubens beruht auch der dritte Tadel, der im nächsten §. seine Erledigung findet, wobei wiederum nicht geläugnet werden soll, daß ein Mißbrauch,

wie der bezeichnete, nicht blos möglich, sondern häufig zu beklagen ist. Aber dies gilt von allen Erweisungen der Gnade Gottes. Der Mensch kann sich jede derselben zum Gericht verwandeln; allein dies ist kein Grund, den Geber zu schelten und die rechte Lehre davon zu tadeln.

§. 76.

Der Eintritt der Rechtfertigung ist unmittelbar begleitet von einer durchgreifenden Aenderung der innern Stellung der menschlichen Persönlichkeit zu Gott.

Diese Aenderung ist wie in der Natur des Glaubens, so in dem Wesen der durch ihn subjektiv bedingten Rechtfertigung, also in dem gegenseitigen Verhältniß beider begründet, und erklärt sich nur durch einen Rückblick auf §. 74.

Schon in der vorangehenden Reue hat der Mensch seine vermeintliche Gerechtigkeit mit allen ihren Ansprüchen aufgegeben und mit seiner ganzen, sündigen Vergangenheit gebrochen. In diesem innern Selbstgericht hat er seine natürliche, gottwidrige Selbstheit verurteilt und ist zum Verlangen nach Befreiung von der Schuld, aber auch von der Macht der Sünde hindurchgedrungen. Im Glauben hat er, gleichsam aus sich heraus gehend, die freie Gnade Gottes mit der ganzen Energie seiner innersten Persönlichkeit umfaßt, hinwiederum aber in der empfangenen Vergebung die Selbstbezeugung dieser Gnade an sich selbst, die Aufnahme in die Gotteskindschaft erfahren. So ist der Glaube der entscheidende Wendepunkt in seinem innern Leben geworden; er ist die große ethische That der Umkehr aus der alten natürlichen Gottentfremdung zu dem Gott des Heils, eine wesentlich neue Richtung des menschlichen Ich's. Sich selbst in seiner Natürlichkeit und Heillosigkeit aufgebend, hat der Gläubige für die Gnade Gottes sich aufgeschlossen und sie, sie allein — zum Ziel und Zentrum seines Verlangens und Begehrens gemacht. Unmittelbar in und mit dem Akte des Glaubens ist diese durchgreifende Aenderung der innern Stellung des Menschen gegeben; sie folgt nicht erst aus dem Glauben, sie kommt nicht erst durch die erlangte Rechtfertigung hinzu: sie ist seine eigene Bewegung, in der er sich selbst vollzieht und vollendet. — Ebendeshalb aber, das läßt sich schon hier erkennen, wird dieser Glaube auch das Prinzip einer neuen Lebensthätigkeit des Menschen; die

Rezeption der Liebe Gottes in Christo, die sein Wesen ist, und die Erfahrung, die er von dieser Liebe in der Rechtfertigung macht, wird nicht ohne aktive Erwiderung derselben bleiben.

Letzteres folgt jedoch nicht mit gleicher Unmittelbarkeit, wie jene neue Richtung auf Gott, aus seinem Wesen. Denn immer ist doch der Glaube an sich rezeptiver, hingebender, nicht schöpferischer Natur; das Hinnehmen, nicht das Geben ist sein Wesen. Aber es setzt sich auch hier jenes dialektische Verhältnis fort (§. 67), vermöge dessen jede durch die Gnade herbeigeführte Stufe des Heilswegs das Medium für eine vollere und wesenhaftere Mitteilung derselben Gnade an den Menschen und dadurch der Uebergang zu einer neuen, relativ höheren Stufe wird. Gott vergibt nicht, ohne zu geben, und gerade die im (geistgewirkten) Glauben empfangene und erfahrene Vergebung wird das Mittel zum Empfangen der (neuen) Gabe. Daraus erklärt sich der weitere Fortschritt, um den es sich hier handelt. Ist nämlich kraft des rechtfertigenden Glaubens die menschliche Persönlichkeit in der bezeichneten Weise Gotte zugekehrt und aufgeschlossen, so kann sich nunmehr der heilige Geist, der Geist Christi, reicher und tiefer als zuvor in sie einsenken*); er kann, vom Glauben aufgenommen, einerseits die in der Rechtfertigung empfangene Vergebung und Gotteskindschaft dem selbstbewußten Ich besiegeln, anderseits durch dieses hindurch das ganze geistige Wesen des Menschen bis in seinen Grund hinein durchdringen (§. 71. S. 356), damit aber das geistliche Leben, welches die Taufe in diesen Grund eingepflanzt hat, dergestalt entwickeln und in das bewußte Willensleben einführen, daß es zum herrschenden Prinzip der Person des Gläubigen wird. Es ist dies also eine durch die Rechtfertigung aus dem Glauben vermittelte Vertiefung der conversio, eine Erfüllung des Glaubens mit positiven Gnaden- und Lebenskräften, eine Potenzierung der §. 73 beschriebenen Wirkung der (Kinder-) Taufe. Wir könnten sie im Unterschied von letzterer die persönliche Wiedergeburt nennen, weil in ihr eine neue Person geschaffen oder genauer der neue Mensch, den die Taufe gezeugt hat, ausgeboren wird; ausgeboren, das will sagen, zur Reife gebracht, zur vollen Lebenskräftigkeit und Selbstständigkeit entwickelt. — Diese Neugeburt fällt der Zeit nach mit der Rechtfertigung zusammen; sie ist das subjektive Korrelat des Vorgangs, der in dem Momente eintritt, wo der bußfertige Glaube

*) Vgl. die Unterscheidung in der letzten Hälfte des §. 74.

zur wirklichen Ergreifung der Gnade Christi fortgeschritten ist, — so jedoch, daß letztere die innere Voraussetzung für jene bildet. Denn ohne die Erfahrung des Glaubens von der rechtfertigenden Gnade kommt die persönliche Neugeburt aus dem Geiste Christi nicht zu Stande: Glaube und Rechtfertigung sind die Bedingungen für ihr Zustandekommen; aber auch umgewandt: ohne diese wiedergebärende Geisteswirkung wird der rechtfertigende Glaube nicht zum wirksamen und energischen Lebensprinzip.

Obwohl wie jede Geisteswirkung durch's Wort vermittelt, bleibt die Genesis dieser neuen Geburt doch ein Mysterium für den, der sie erlebt, weil sie eine schöpferische Geisteswirkung ist, die, wie wir sagten, bis hinein in das Zentrum des menschlichen Wesens reicht, bis dahin, wo Natur- und Personenleben geheimnißvoll verknüpft sind. Und ebendaraus läßt es sich wenigstens ahnen, wie sie den in der Taufe gesetzten neuen Lebensanfang zur Auswirkung bringt. Aber der Hergang selbst bleibt ein Rätsel. Nur die vollendete Thatsache tritt in das Licht des Bewußtseins und wird dem Christen ein Gegenstand des Dankes und eine Mahnung zur heiligen Treue gegen eine so intensive Gnadengabe.

Ihr Resultat aber ist eine höhere Stufe der Lebens- und Liebesgemeinschaft des Gläubigen mit Christo und in Christo mit dem Vater und dem heiligen Geiste; eine gegenseitige Gemeinschaft, die ebenso realer als zentraler Art ist. Eine zentrale nennen wir sie, weil in dem Zentrum des menschlichen Lebens, dem Herzen wurzelnd; eine gegenseitige nennen wir sie, weil nicht nur der Geist Christi in dem Wiedergeborenen wirkt und lebt, sondern dieser auch seinerseits, von ihm ergriffen und zur wahren Freiheit befreit, ein selbständiges Leben in Christo lebt: ein persönlicher Wechselverkehr in liebender Mitteilung und Hingebung, vermöge dessen dem Christen alles zu eigen wird, was Christi ist und Christus sich teilnehmend aneignet, was des Christen ist — ein Widerspiel der communicatio idiomatum; aber auch eine wesenhafte, weil sie Gemeinschaft nicht blos des göttlichen, sondern auch des menschlichen Geistes Christi, Einigung seines gottmenschlichen Lebens und Wesens mit dem des Menschen ist: unio mystica.

Ihrer göttlichen Seite nach ist diese Lebensgemeinschaft nichts anders als die wirksame Immanenz Christi in dem Gläubigen, ihrer menschlichen Form nach aber ist sie Liebe, Liebesleben im Glauben, und zwar nicht nur rezeptive, sondern sich aktualisierende

Liebe, Gegenliebe, wie aus der Genesis derselben erhellt. Denn entstanden ist sie aus der mittelst des Glaubens angeeigneten unendlichen Liebeserbarmung Gottes in Christo, und diese Gottesliebe, nachdem sie durch den heiligen Geist zur Erfahrung des Menschen geworden ist, wendet sich zu dem Quell zurück, aus dem sie stammt. Der gerechtfertigte Gläubige kann nicht anders, als den lieben, der ihn zuerst geliebt hat: das ist für ihn eine Nothwendigkeit; aber keine äußerlich gesetzliche, erzwungene, sondern eine innerliche, aus dem Drang des erneuerten Herzens hervorgehende, eine ethische Notwendigkeit, mithin Freiheit, die wahre, göttliche Freiheit.

Sofern nun jenes neue Leben Gabe und Gnade Gottes ist, ist es in sich vollendet, aber als gottgewirktes, menschliches Leben muß es sich geschichtlich entfalten, vom Zentrum aus die ganze Peripherie durchdringen und allen Seiten des menschlichen Daseins, allen gottgeordneten Lebensverhältnissen verklärend sich einbilden: es muß sich als wirksame Lebenskraft bethätigen. Dazu hat es wie die göttliche Bestimmung so den innern Trieb in sich. Diesen Prozeß nennen wir die Heiligung (die fortgesetzte Erneuerung).

Die Heiligung liegt insofern mit der Bekehrung auf Einer Linie, als sie eine Gnadenwirkung des h. Geistes in dem Menschen ist, unterscheidet sich aber von ihr wie das höhere Stadium von dem niedrigeren. Denn während es sich bei der Bekehrung darum handelte, den unter die Sünde geknechteten Menschen erst dem Einflusse des heil. Geistes aufzuschließen und den Punkt zu gewinnen, wo das rechtfertigende Urteil Gottes ihn in das Gnaden- und Kindesverhältniß zu sich versetzen konnte, so bethätigt sich hier die auf Grund dieses Verhältnisses erneuerte Person des gerechtfertigten Gläubigen in dem Gebrauch der ihr geschenkten Gnaden- und Geisteskräfte und wirkt zu der fortschreitenden Bewegung selbstthätig mit, weshalb auch die Erscheinungsformen derselben in Verstand und Willen hier einen zwar analogen, aber höheren Charakter an sich tragen, als dort auf dem Gebiete der Bekehrung.

Dessenungeachtet bleibt die einmalige Rechtfertigung die währende Grundlage für diesen Prozeß der Heiligung und der rechtfertigende Glaube das permamente Prinzip derselben. Die Rechtfertigung tritt nicht etwa mit der Zeit als verschwindendes Moment hinter die Heiligung zurück, sie kann und darf nie zur Bedeutung eines blosen Durchgangspunktes für dieselbe herabgesetzt werden — und zwar schon deshalb nicht, weil die Heiligung nie eine solche Höhe

und Vollkommenheit erreicht, daß der Christ auf sie seinen Gnadenstand vor Gott bauen könnte; sein Gnadenstand beruht vielmehr fort und fort auf demselben Grundverhältniß, welches die Rechtfertigung hergestellt hat. Sobald der Mensch diesem Verhältniß entfällt, ist er aus der Gnade gefallen. Der Glaube aber ist die fortwährende Vermittlung dieses Verhältnisses und ebendeshalb auch der Heiligung, die an demselben Verhältniß ihre Lebenswurzel hat. Denn wie es der Glaube ist, der einerseits der menschlichen Persönlichkeit die neue Richtung auf die Gnade Gottes in Christo gibt und diese (in der Rechtfertigung) ergreift, andererseits (in der Wiedergeburt) der menschlichen Persönlichkeit die sich mitteilenden Gnaden- und Lebenskräfte Christi vermittelt: so behält er auch diese Bedeutung für den ganzen Verlauf des christlichen Lebens, m. a. W. der Glaube ist und bleibt das Zentralorgan, welches ebenso das Gnadenverhältniß zu Gott immerzu festhält, als die Lebensmitteilung Gottes an uns aufnimmt und in's Leben einführt: die stetige Vermittlung zwischen der in sich vollendeten zugerechneten Gerechtigkeit und zwischen der successiv reifenden Lebensgerechtigkeit. Verliert er diese Stellung, so versiegt und verkümmert das neue Leben, wie ein Bach, der von seiner Quelle losgetrennt, wie ein Baum, dem die Wurzeln abgeschnitten sind. Das neue Leben ist ja, wie wir sahen, ein Leben in Gemeinschaft der göttlichen Liebe, die menschliche Liebe immer nur Wiederschein und Erwiederung der erbarmenden Gottesliebe: an sie muß sich daher der Glaube fortwährend halten, aus ihr immer auf's neue schöpfen, soll anders der Mensch in dem angefangenen guten Werke bestehen und wachsen. Und so bleibt denn wie die einmalige Rechtfertigung die objektive Basis unseres Heils, so der rechtfertigende Glaube das subjektive Prinzip für den Anfang und Fortgang der Heiligung.

Schriftbeweis. Die drei Momente, die unser §. begrifflich unterscheidet, um ihr inneres, dialektisches Verhältnis aufzuzeigen, nämlich 1) die in und mit dem rechtfertigenden Glauben gesetzte Bewegung des menschlichen Geistes, welche ihr Ziel in der Wiedergeburt erreicht (regeneratio); 2) die dadurch bedingte Lebensgemeinschaft zwischen Christo und dem Gläubigen (unio mystica), und 3) das darin begründete und angelegte Verhalten des Gläubigen (renovatio sive sanctificatio) — diese drei Momente treten weder in der Schrift noch in dem kirchlichen Bekenntnis so wie in unserer Darstellung auseinander, wie sie denn auch in der That zeitlich zusammenfallen; die Scheidung ist nur für die wissen-

schaftliche Entwicklung, für diese aber schlechterdings notwendig, weil nur dadurch die Thatsache des christlichen Bewußtseins, daß in und mit der Rechtfertigung aus dem Glauben eine durchgreifende innere Erneuerung eintritt, richtig und vollständig erklärt werden kann. Um diese praktisch wichtige, durch Schrift und Erfahrung bezeugte Thatsache handelt es sich.

1) Glaube und Wiedergeburt. Die erste Aussage unf. §. über das im rechtfertigenden Glauben gesetzte ethische Verhalten ergibt sich aus dem Wesen des Glaubens und hat daher ihren Schriftbeweis in §. 74. Ebendeshalb, weil der Glaube als das die Gnade Gottes in Christo ergreifende Organ zugleich diese ethische That ist, wird er auch Prinzip eines neuen Lebens im Menschen. Letzteres bezeugt die Schrift im allgemeinen, wenn sie das Zusammensein des Glaubens und seiner Wirkungen oder des Glaubens und der Liebe ausspricht, und zwar so, daß sie das Verhältnis beider als das der Ursache und der Wirkung bezeichnet, z. B. Kol. 1, 4. 1 Thess. 1, 3: *ἔργον τῆς πίστεως*, 2 Thess. 1, 3. 4. 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη ἐκ . . πίστεως*, insbeson. Galat. 5, 6: *πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη*, vgl. 2 Petr. 1, 5: *ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν* u. s. w. — oder wenn sie sagt: „kraft des Glaubens sind wir in Christo, leben wir in Christo", Galat. 2, 20. Dennoch läßt sich aus dem Wesen des Glaubens allein das neue Leben des Christen noch nicht ableiten, am wenigsten in der Art, wie es gewöhnlich geschieht: der rechtfertigende Glaube erzeuge aus sich die Liebe und diese aus dem Glauben geborene Liebe wirke die Heiligung. Denn zwar ist es richtig, daß der Glaube die (subjektive) Vermittlung bildet für das neue Leben in der Liebe, keineswegs aber ist er der schöpferische Quell desselben, sondern dies ist nach der Schrift der h. Geist, der Geist Christi: *πνεῦμα ζωῆς· τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* Joh. 6, 63. Joh. 3, 6. Röm. 8, 9 u. 10. Vgl. alttestl. Stellen wie Ezech. 36, 26. 27. Jer. 31, 33. 32, 39. Der Empfang dieses Geistes tritt nach der Lehrweise des Apostel Paulus, die wir hier zunächst im Auge haben, zwischen die Rechtfertigung aus dem Glauben (die adoptio) und zwischen das neue Leben in die Mitte; der rechtfertigende Glaube aber ist das menschliche Organ wie für die Rechtfertigung, so für diese göttliche Geistesmitteilung und insofern das Medium für das neue Leben.

Der Schriftbeweis dafür liegt in Folgendem vor: Röm. 5, 1 ff. heißt es: „Als durch den Glauben Gerechtfertigte stehen wir im Friedensverhältnis (*εἰρήνη*) zu Gott = Kindschaftsverhältnis (Ephes. 2, 14. 15) und haben zugleich die gewisse Hoffnung der künftigen Verklärung, v. 2. 5. Diese Gewißheit wird uns verbürgt durch die Thatsache, daß die Liebe Gottes, d. h. die Liebe Gottes zu uns, nicht unsere Liebe zu Gott (wogegen v. 8), ausgegossen ist in unseren Herzen, v. 5. Das erfahrungs-

mäßige Bewußtsein dieser Liebe ist das Fundament jener Hoffnung. Gewirkt aber ist dieses Bewußtsein, „ausgegossen ist diese Liebe in uns durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist". Die Gabe dieses Geistes setzt also den Glauben und die durch Christum vermittelte Gotteskindschaft als bereits vorhanden voraus, denn eben letztere wird uns von dem Geiste bezeugt. — Galat. 3, 2. 3. 5 erinnert der Apostel seine Leser, daß sie den heil. Geist empfangen haben durch die Predigt vom Glauben, und setzt dann v. 14 auseinander, daß, wer an Christum glaubt, durch diesen seinen Glauben das verheißene Gut, nämlich den heil. Geist empfange. Vgl. Meyer u. Hofmann. Galat. 4, 4—6 stellt er neben einander: die Sendung des Sohnes Gottes im Fleisch zur Herstellung der Gotteskindschaft und die Sendung des Geistes des Sohnes in die Herzen derer, welche (durch den Glauben an Christum 3, 24—26) der Gotteskindschaft teilhaftig geworden sind, zur Bezeugung und Besieglung derselben; v. 6: ὅτι (weil) δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν u. s. w. (Vgl. o. §. 69 S. 304). Ebenso Röm. 8, 15 ff.: Das Getriebensein vom Geiste Gottes ist das Zeugnis der Gotteskindschaft: „denn ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, sondern das πνεῦμα υἱοθεσίας", was nicht heißt: den Geist, der die Kindschaft wirkt, sondern den Geist, der ihr eignet, nach dem flgd.: der Geist, der sie, die bereits vorhandene, dem menschlichen Geiste vergewissert, v. 16*). Vgl. Röm. 8, 9 10: εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ πνεῦμα ζωὴ κτλ. Der Besitz des Geistes Gottes = des Geistes Christi ist das charakteristische Kennzeichen (nicht der Grund) der Zugehörigkeit zu ihm. Der Grund liegt im Glauben; durch den Glauben werden wir Christi, davon ist die Folge, daß wir des πνεῦμα Χριστοῦ teilhaftig sind, in seinem πνεῦμα aber ist Christus selber dergestalt in uns wohnend und wirkend, daß er das Leben unseres Geistes wird. Dies der Zusammenhang der apostolischen Gedanken.

Daß hiernach die donatio spir. s. den Glauben voraussetzt, während derselbe selbst schon vom heil. Geiste durch das Wort gewirkt ist (§. 74), wird kein Kenner der Schrift für einen Widerspruch achten; es gilt hier die Regel Mtth. 13, 12: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe", auch liegt der Unterschied zwischen beiderlei Wirkungsweisen des Geistes am Tage. Die Mitteilung selbst aber, als wirksame gedacht,

---

*) Ganz richtig Meyer: Die υἱοθεσία ist, wenn der h. Geist gegeben wird, schon vorhanden, nämlich durch den Glauben und die Rechtfertigung eingetreten; vgl. Philippi: „die Geistesmitteilung setzt die Adoption voraus."

oder was dasselbe, die primäre Wirkung dieses sich mitteilenden Geistes Christi in dem Gläubigen nennen wir im Unterschied von der *ἐπιστροφή* und *μετάνοια* — Wieder- oder Neugeburt, denn ihr Resultat wird bezeichnet als *καινότης πνεύματος* Röm. 7, 6, als *καινότης ζωῆς* Röm. 6, 4, als *καινὸς ἄνθρωπος* Eph. 4, 24, vgl. Eph. 2, 10. 2 Kor. 5, 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.*

Den Ausdruck „Wiedergeburt", verwendet der Apostel allerdings vorzugsweise für die Taufe (Tit. 3, 5), und mit Recht; denn in ihr, sofern sie Proselytentaufe ist, fallen alle die genannten Momente zusammen. Aber die angef. Stellen aus dem Galater- und Römerbrief, sodann 1 Pet. 1, 3. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ* und Jak. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας,* die keine ausschließliche Beziehung auf die Taufe haben und jedenfalls auf die Kindertaufe keine Anwendung finden, weil es sich bei ihnen um eine durch das Wort vermittelte Geisteswirkung auf Erwachsene handelt, — diese und andere Stellen wie 1 Kor. 4, 15. 16. Kol. 3, 10. 1 Joh. 5, 1 berechtigen uns den Begriff der Wiedergeburt auch hier anzuwenden. Wiedergeburt aber ist mehr als Bekehrung: nicht blos Wirkung auf die Persönlichkeit, auf das bewußte Willensverhalten, sondern: Einzeugung wesentlichen, göttlichen Lebens (*σπορὰ ἄφθαρτος*). Das Verhältnis dieser mittelst des Wortes gewirkten Wiedergeburt zu der, welche die Kindertaufe setzt, hat die h. Schrift der theologischen Kombination zu bemessen überlassen. S. unsere §. Sollte der zwiefache Gebrauch desselben Wortes bedenklich erscheinen, so könnten wir hier statt regeneratio auch renovatio setzen, was gleichfalls schriftgemäß wäre*).

2) Die hiemit eintretende Lebensgemeinschaft zwischen Christo und den Gläubigen bezeichnet die Schrift, wie schon aus den obigen Anführungen erhellt, einerseits durch: Christus in uns, näher: der heil. Geist, der Geist Christi wohnt, lebt in uns Röm. 8, 9. 10. 11. 2 Kor. 3, 17; Christus wohnt durch den Glauben in unsern Herzen Ephes. 3, 17. Röm. 8, 9. Galat. 2, 20a, und mit dem Sohne der Vater Joh. 14, 23; — andrerseits: wir in Christo, Röm. 8, 1. 14, 7. 8, *εἶναι ἐν Χριστῷ* Röm. 16, 11, Galat. 2, 20b. Eph. 2, 13 und a. a. O.; beides zusammengefaßt: Galat. 2, 20. Röm. 6, 8—11. 2 Tim. 2, 11 *ζωὴ σὺν Χριστῷ, συζῆν αὐτῷ*; insbes. 1. Kor. 6, 16. 17: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν,* vgl. Ephes. 5, 30. 32 das Bild der Ehe: Joh, 10, 14; 14, 20; 17, 21: „Ich in meinem

---

*) Vgl. §. 69. S. 306; sodann Martensen: die christl. Taufe, S. 54. 68, desselben Dogmatik §. 254, mit dessen Ansicht hier die unsrige im wesentlichen zusammentrifft.

Vater, ihr in mir, ich in euch", am tiefsten Joh. 15, 4—7 in dem Gleichnis vom Weinstock und den Reben; die Frucht davon: ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Pet. 1, 4 vgl. 1 Joh. 1, 3; also eine gegenseitige, wesenhafte Gemeinschaft, wie der §. sie beschreibt.

3) Dieses den Gläubigen bleibend einwohnende und sie durchdringende πνεῦμα Χριστοῦ — so schreitet der apostolische Gedankenzusammenhang weiter fort — wird dann zur treibenden Kraft ihres ganzen Lebens, Röm. 8, 14 πνεύματι ἄγονται, es wirkt das ζῆν πνεύματι Röm. 8, 10. Galat. 5, 25a, das φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος Röm. 8, 6, das περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα Röm. 8, 4. 13 vgl. Galat. 5, 25 εἰ ζῶμεν, πνεύματι, καὶ στοιχῶμεν, worin dann auch schon die Mannigfaltigkeit der Äußerungen des neuen Lebens mitbegriffen ist, die καρποὶ τοῦ πνεύματος, deren erste und schönste die Liebe ist: Galat. 5, 22. Ephes. 5, 9. Kol. 3, 12. 14. 1 Kor. 13. Diese Liebe ist allerdings schon implizite im Glauben enthalten, wird aber doch erst durch Vermittlung des Geistes aus ihm geboren, und wird so zum Prinzip der guten Werke.

Etwas anders stellt sich das Verhältnis aller dieser Momente bei Johannes. Er schaut sie nach seiner Weise in zentraler Einheit. Wie sein tiefbedeutsames ζωή alles das in sich faßt, was sich bei Paulus in den Begriffen Rechtfertigung, Leben und Seligkeit explizirt, so fällt ihm auch Glaube und Wiedergeburt zusammen, 1 Joh. 5, 1: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Diese Neugeburt aus Gott bildet das Zentrum seiner Betrachtung; in ihr ist unmittelbar auch schon die Liebe enthalten, ja die Liebe wird geradezu mit dem neuen Leben identifizirt. Sie ist nicht nur das Merkmal desselben 1 Joh. 3, 14. 15, sie ist dieses Leben selbst, seine Bewegung, sein Wesen; denn die Liebe ist, nach Johannes, Gott, Gott in seiner Offenbarung und Selbstmitteilung, die menschliche Liebe nur die von dem Feuer der göttlichen entzündete Flamme, der Widerstrahl dieser wesentlichen Gottesliebe, vgl. 1 Joh. 4, 7. 8. 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ, also Liebesgemeinschaft = Wesensgemeinschaft. Dennoch unterscheidet auch Johannes erstlich Glaube und Liebe, sodann göttliche und menschliche Liebe wie Ursach und Wirkung 1 Joh. 4, 9—19, und betrachtet den heil. Geist als das beide mit einander vermittelnde Prinzip wenn auch nicht so bestimmt wie Paulus.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir nicht nur sämmtliche Momente unseres §., sondern auch die innere Folge derselben, welche allerdings auch nach den angef. Stellen nicht als zeitliche Aufein=

anderfolge gedacht sein will: vorerst die Herstellung des Gnadenverhältnisses zu Gott durch Glauben und Rechtfertigung; dann Mitteilung des Geistes Christi und Wiedergeburt; infolge davon: volle Lebensgemeinschaft mit Christo und Bethätigung derselben — eines durch das andere vermittelt und alle folgenden durch das erste bedingt. Die Einsicht in diese Verhältnisse ist von praktischer Wichtigkeit für die Erneuerung und Heiligung, aber auch rückwärts für die Lehre von der Rechtfertigung, weil hieraus vollends klar wird, wie irrig jede Auffassung derselben ist, welche entweder Rechtfertigung und Heiligung, Glaubensgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit identifizirt, oder beide auseinander reißt; irrig auch jede Auffassung, welche entweder die bereits vollendete Neugeburt zur Ursache der Rechtfertigung macht, oder letztere nicht sofort in die Wiedergeburt (Erneuerung) ausgehen läßt.

Eben dieses schriftmäßige Verhältnis ist es, wofür die Lehre unserer Kirche den vollständigen Konsensus darbietet, und zwar sie allein. Denn so einstimmig es zu allen Zeiten anerkannt war, daß der seligmachende Glaube an Christum sich auch in der Erneuerung und Heiligung bewähre: wie beides innerlich zusammenhängt, hat doch erst die lutherische Kirche, vermöge ihrer Einsicht in das Wesen der Rechtfertigung, klar erkannt. Gerade aus der scharfen Unterscheidung beider erwächst ihr die Erkenntnis ihres unzertrennlichen Zusammenhangs.

Luther geht auch hierin voran; denn es ist sein Grundgedanke, daß in und mit der Rechtfertigung durch den Glauben der Mensch von neuem geboren werde. Er drückt dies bald so aus: „Der Glaube wandelt die Person, macht eine neue Person", bald so: „der heil. Geist verändert Grund und Boden des Herzens", immer aber entwickelt er beide Sätze in ihrer organischen Wechselbeziehung und in ihrer Rückbeziehung auf die Erlösung und Rechtfertigung. Die so erneuerte Person ist ihm dann der lebendige Quellpunkt des neuen Gehorsams, der Liebe, der guten Werke — Ausdrücke, von denen jeder häufig auch die beiden andern in sich schließt — diese ihre Gesamtäußerung aber eine naturwüchsige, und deshalb ebenso notwendig als frei. Nach seiner zentralen Anschauungsweise faßt Luther alle diese Momente häufig in eins zusammen, jedoch fast immer unter Andeutung ihrer innern Folge; während er anderwärts einzelne Seiten dieses Ganzen z. B. das Verhältnis von Glaube und Werken, oder Glaube und Liebe besonders hervorhebt.

Für die Art wie er die Erneuerung mit der Rechtfertigung, die subjektive Seite mit der objektiven verknüpft, ist besonders lehrreich seine Erklärung zu Joh. 14, 20: „Die Christen müssen diese zwei Stücke fassen als die höchsten und nötigsten: wie wir in Christo sind und

Christus in uns ist. Eins geht über sich, das andere unter sich; denn wir müssen zuvor in ihm sein mit all unserem Wesen, Sünde, Tod, Schwachheit, und wissen (und glauben), daß wir vor Gott davon gefreit und erlöst und selig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir über uns und außer uns in ihn schwingen, ja ganz und gar ihm einverleibt und sein eigen sein, als die auf ihn getauft und sein heilig Sakrament darauf empfangen haben . . . das ist, sage ich, das erste Hauptstück, dadurch der Mensch außer und über sich in Christum fährt*). Darnach geht es wieder von oben herab: also wenn ich in Christo bin, so ist wiederum Christus in mir; ich habe mich sein angenommen und bin in ihn gekrochen aus der Sünde, Tod u. s. w., so erzeigt er sich wieder in dir und spricht: ich will in dir sein und alles thun, was du thust u. s. w. . . . . Diese Kunst muß, setzt er hinzu, gelernt sein — im Glauben geübt und erfahren, daß wir zugleich schließen, daß wir in Christo sind, das ist, daß Er unser lieber Herr und Heiland ist, so für uns gestorben und wir durch seine Gerechtigkeit und Leben von Sünde und Tod erlöst sind; darnach auch, daß er in uns sei und daß aus uns rede und wirke, was wir schaffen und thun in der Christenheit" u. s. w. Die Vermittlung ist also zwiefach: objektiv und subjektiv. — Die letztere Seite: daß Christus in dem Menschen ein Leben gewinnt und der Mensch erneuert wird zu einem Reben am Weinstock, führt Luther besonders zu Joh. 15, 5 weiter aus Bd. 49, 296. — — Mehr explikativ ist das Verhältnis beider Gebiete bezeichnet Bd. 2, 303 f.: „Der heil. Geist trägt die Erlösung aller Welt vor durch's Evangelium, er erleuchtet und entzündet die Herzen, daß sie es annehmen und glauben, daß Christus für sie gestorben sei, und zweifeln nicht, sie seien dadurch mit Gott versöhnt, daß er ihrer Sünden nicht mehr gedenke, sondern dieselben um Christi willen ihnen vergebe. Das ist die Heiligung oder Reinigung des Herzens durch den Glauben. Wo nun also Vergebung der Sünden durch den Glauben ist, daß, obgleich noch viel sündliches in uns bleibt, wir uns trösten des Sterbens und Auferstehens Christi: da folget eine andere Heiligung des Geistes, daß er auch unsere Leiber und Leben heiliget, . . und in uns einen neuen, rechten und herzlichen Gehorsam gegen Gott anhebt." Derselbe Gedanke nach der subjektiven Seite Bd. 8, 264: „Die beiden Stücke sollen bei einander sein, bei einander bleiben: Zum ersten der Glaube, daß wir durch das Blut Christi von Sünden erlöst sind und Vergebung haben; zum andern, so

*) Vgl. vom Glauben §. 74. S. 399 f.

wir solches haben, daß wir darnach andere Menschen werden und in einem neuen Leben wandeln.*)

Hieran schließen sich nun von selbst die klassischen Stellen, die eine, die wir bereits §. 74. S. 399 angeführt haben, sodann die berühmte aus der Vorrede zum Römerbrief: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, und tötet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken, und weiß weder, was Glaube noch gute Werke sind, wäschet und schwatzet noch viele Worte vom Glauben und guten Werken. — Glaube ist eine lebendige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß der Mensch tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat. Also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden"; vgl. auch die herrliche Predigt über den gedichteten Glauben Bd. 13, 339: „Das ist's nun, daß S. Lukas und Jakobus so viel von Werken sagen, daß man nicht hingehe und mache ihm einen gedichteten Wahn, der allein auf dem Herzen schwebt, wie ein Schaum auf dem Glase. Nein, der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen neu und kehret ihn ganz und gar um. Er gehet in den Grund und wird allda eine Verneuerung des ganzen Menschen; also, wenn ich vorhin einen Sünder gesehen habe, so sehe ich jetzt an seinem andern Wandel, am andern Wesen, am andern Leben, daß er glaube. Ein so hoch Ding ist's um den Glauben. Und also treibt der heil. Geist (in der Schrift) auf die Werke, darum, daß sie sind Zeugen des Glaubens. Bei welchen man nun die Werke nicht spüret, da können wir bald sagen und schließen:

---

*) Es ist überhaupt Luthers konstante Lehre, daß die mit der Rechtfertigung verbundene Geistesmitteilung der Sündenvergebung nachfolge, Op. exeg. XIX. 48: Prior (pars) est gratia, quod per Christum habeamus placatum Deum — — posterior est donatio spiritus s. cum suis donis; ebd. S. 109.

Sie haben vom Glauben gehöret, aber es ist nicht zu Grunde gesunken. Denn willst du liegen in Hochmut und Unkeuschheit, in Geiz und Zorn, und willst viel vom Glauben schwatzen, so wird St. Paulus kommen und sagen: Hörest du, Lieber: „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft und Thaten; es will leben und gethan sein und nicht mit Schwätzen ausgerichtet sein.“

Beides, diese innere Notwendigkeit und diese naturwüchsiche Freiheit des dem Glauben durch Wirkung des heiligen Geistes entsprießenden Lebens (Gehorsam, Gerechtigkeit) hebt Luther an unzähligen Orten mit immer gleicher Energie hervor. Z. B. Bd. 13, 302: „Gleichwie kein noth ist, dem Baum zu gebieten, daß er Früchte trage, also ist dem Gerechten kein Gesetz gegeben (1 Tim. 3, 9), ist auch kein nötigen dazu, daß er Gutes thue, sondern er thut's von ihm selber, frei und ungezwungen; gleichwie er (der Mensch) ohne Gebot von ihm selber schläft, isset, trinket, höret, redet, gehet und stehet. Wer nun diesen Glauben nicht hat, der ist ein unnützer Schwätzer von Glauben und Werken, weiß selbst nicht was er sagt, oder wohin sich's zeucht.“ Bd. 51, 301 f. und sonst. Vgl. auch Luthardt, Ethik Luthers 2. Aufl. S. 30 ff.

Mit Vorliebe führt Luther dieselben Gedanke speziell in Beziehung auf die Liebe aus; z. B. Bd. 15, 40: „Wenn ich durch den Glauben erkenne, wie lieb mich Gott hat, daß er mir zu gut und zu meinem Heil seinen eignen Sohn hat vom Himmel heruntergesandt, ihn lassen Mensch werden und um meiner Sünde willen sterben lassen, auf daß mir, der ich hätte müssen ewig verdammt sein, geholfen würde, und mir alles mit diesem seinem Sohne geschenket habe, so daß ich mich desselbigen und alles, was sein ist, rühmen darf, und drauf pochen und trotzen wider Sünde, Tod, Teufel, Hölle und alles Unglück: so ist es nicht möglich, ich muß ihn wiederum lieb haben und ihm hold sein, seine Gebote halten, und alles, was er nur haben will, mit Lust und Liebe thun. Da muß der Mensch ein freundlich, süßes Herz gegen Gott gewinnen; welches Herz bei sich alleine nicht kann bleiben, es muß heraus fließen und sich frei auch wiederum in aller Dankbarkeit und Liebe erzeigen.“ Vgl. namentlich auch die Predigt Luthers über 1 Joh. 4, 16, die zu den schönsten gehört Bd. 18, S. 324 f. — Von dieser Liebe, sagt Luther, daß sie der Quell aller guten Werke, die zentrale Wurzel aller einzelnen gottgefälligen Thaten sei: unmittelbar mit dem Glauben gesetzt, „im Glauben und je zugleich mit dem Glauben“. —

Dabei weiß Luther recht wohl, daß es mit unserem Leben in Liebe und Gehorsam nur langsam und kümmerlich vor sich geht: „Es bleibt noch große Schwachheit auch in den Heiligen; ein Christ spricht: ich habe wohl angefangen, aber es will nicht fort; er ist noch schwach im Glauben,

darum auch lässig in der Liebe; der Gehorsam noch unvollkommen; wir sind noch gebrechlich und thun nicht, so viel wir gern wollten; es muß immer das Bekenntnis bleiben, daß wir vor Gott Sünder sind" (vgl. §. 75. S. 447). „Deshalb, wenn es kommt zur Hauptfreudigkeit, dadurch ich vor Gott stehen soll wider meine Sünde, da wird mein Leben, Werk und Liebe nimmer genugsam sein, sondern ich muß einen andern Mann dazu haben, welcher heißt Christus, gesandt vom Vater zur Versöhnung für unsere Sünden .. Das ist unser Grund und Eckstein, darauf unsere Zuversicht endlich und ewiglich steht. Darauf sind wir getauft und sollen darauf leben und sterben, Bd. 18, 335. Vgl. überhaupt Harnack a. a. O. II, S. 455 ff.

So geht Luthers Lehre in ihren Anfang zurück. Sie stimmt nach Inhalt und Form mit unserem §. zusammen.

Daran schließt sich Melanchthon an. Er scheidet, besonders in der frühern Zeit, Rechtfertigung und Heiligung (die er in der Regel so bezeichnet: bona opera seu nova obedientia) ebenso scharf wie Luther, um dann gleich ihm beide in die innigste Verbindung zu setzen. In den Loci drückt er sich so aus: Justificamur non propter nostra opera, propter nostram dilectionem, dignitatem, sed sola fide; obedientia nostra necessario sequi reconciliationem debet. — Mens ignara reconciliationis aut contemnit Deum aut fugit iratum. Cum fide eriguntur perterrefactae mentes simul datur spiritus s., qui excitat novos motus in corde congruentes legi Dei. C. Ref. XXI, 762. 765. Conf. Sax.: Semper in justificatione simul fit inchoatio novitatis. Häufig unterscheidet er auch beides als gratia et donum: jene die remissio peccatorum gratuita, diese die donatio spir. s., jene der gradus primus der evangelischen Freiheit, diese der gradus secundus cum primo conjunctus, a. a. O. 1039.

Ausführlicher und tiefer eingehend in dem trefflichen dritten Art. der Apologie. Die Grundstelle n. 4: Quia fides affert spiritum s. et parit novam vitam in cordibus (im Deutschen: „ein neu Licht und Leben im Herzen wirkt"), necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus; postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, gratias agere, obedire*) — wird im folgenden sorgfältigst, unter genauer Bezeichnung der innern Folge der Momente, ausgeführt: evangelium, fides, remissio pecc., donatio spiritus

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieses postquam jenem simul nicht widerspricht; ersteres bez. die innere, dialektische Folge, letzteres die Gleichzeitigkeit.

s., nova obedientia*). Der römischen Gegenlehre gegenüber heißt es u. a: Complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa opera bona. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint. . . Immo addimus, quod impossibile sit, dilectionem Dei, etsi exigua est, divellere a fide, quia per Christum acceditur ad Patrem, et accepta remissione vere jam statuimus nos habere Deum, h. e. nos Deo curae esse, invocamus, gratias agimus, diligimus, sicut Johannes docet: *Nos* diligimus eum, quia *prior dilexit nos*, videlicet quia dedit pro nobis Filium et remisit nobis peccata. Ita significat, praecedere fidem, sequi dilectionem. Und im deutschen Text: „Der Glaube ist ein solch neu Licht, Leben und Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn und Muth verneuert, einen andern Menschen und neue Kreatur aus uns macht." Ebd. „Wo er ist und dieweil er da ist, gebiert er gute Frucht." In dieser Form ist die Lehre kirchlich geworden.

Der Majoristische Streit konnte daher nur den Erfolg haben, daß einerseits der Artikel von der Rechtfertigung auf's schärfste von aller Einmischung der Werke verwahrt, andrerseits die Unzertrennlichkeit derselben vom Glauben (Konkf. Epit. III, n. 11: Fides vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat), näher ihre Notwendigkeit auf's bestimmteste ausgesprochen und der Sinn, in welchem diese Notwendigkeit zu behaupten, und in welchem sie abzuweisen sei, auf das genaueste festgesetzt wurde; was aber die Hauptsache ist, es wurde diese Notwendigkeit mit Luther als eine freie, im Glauben begründete, ethische Notwendigkeit bezeichnet, aber hinwiederum diese Freiheit der blos subjektiven Willkür entnommen. Konkf. Art. IV**).

---

*) Auch die Konkf. sagt: Inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam.

**) Der Begriff der guten Werke wird symbolisch und dogmatisch so bestimmt: bona opera sunt actus hominum regeneratorum liberi, per gratiam sp. s. renovantem, ad praescriptum legis divinae. Sie sind die innern und äußern Akte des Gerechtfertigten, welche an dem heiligen in ihnen wirkenden Geist ihr objektives, an der aus dem Glauben geborenen Liebe ihr subjektives Prinzip, und an dem göttlichen Gesetz ihre Norm haben. Was diesen Akten den ethischen Wert verleiht, vermöge dessen sie gute Werke sind, ist die Gesinnung der Person, aus der sie hervorgehen, die fides. Da aber die Person des Gerechtfertigten selbst noch nicht ethisch vollkommen ist, so sind es auch ihre Äußerungen noch nicht (opera nostra non sunt perfecta), mithin diese um ihrer selbstwillen noch nicht vor Gott wohlgefällig: sed placent Deo, quia persona propter mediatorem Deo reconciliata est. Apol. III. Chemnitz III, 47. 48.

Die DD. geben nichts Neues mehr, sie reproduziren nur diese Bestimmungen in dem Abschnitt de bonis operibus, der sich bei ihnen — wenigstens bei den älteren an den von der Rechtfertigung anschließt. M. Chemnitz III, (23), Gerhard VII, 242. 244. Fides est vita spiritualis animae; jam vero ubicunque est vita, ibi exserit se per vitales operationes; ebd. VIII, 1: quamvis fide sine operibus justificemur ac proinde a foro justificationis bona opera sint sejungenda: tamen vera illa et viva fides, per quam justificamur, non est sine operibus, cum beneficia justificationis et sanctificationis indissolubili nexu sint conjuncta. Daher die gewöhnliche Formel: Fidem quidem solam justificare, interim tamen non esse solam (solitariam). Und Quenstedt III, 621: Regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt, et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et segregari nequeant, cohaerent. Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione illa mystica.

Dies führt uns noch auf den Begriff und Anordnung einzelner Momente der Heilsordnung, die sich erst bei den späteren DD. von Quenstedt an findet. Sie stellen folgende Reihenfolge auf: regeneratio et conversio (justificatio), unio mystica, renovatio sive sanctificatio, bona opera. Aber ihre Bestimmung der beiden ersten ist sehr unbestimmt; denn nicht nur brauchen sie jedes von beiden bald im weiteren Sinne, wornach sie das Ganze des darzulegenden Vorgangs, also auch Rechtfertigung und Heiligung, einschließen, bald im engeren, wornach sie

---

— Die Hauptbestimmungen der Konff. über die Notwendigkeit der bona opera sind diese: sunt necessaria ratione mandati et ordinis divini. Diese Notwendigkeit ist aber nicht im Sinne eines Zwangs gemeint, sondern so: quod vere bona opera sponte, — libero spiritu ab iis quos Filius Dei liberavit fieri debeant. — Diese (freie) Notwendigkeit der bona opera wird dann weiter dahin bestimmt negativ: sie sind notwendig nicht zur Erhaltung der Rechtfertigung und der Seligkeit (dazu ist der Glaube das alleinige Mittel), wohl aber notwendig insofern, als durch vorsätzliche Sünden und böse Werke Glaube, Gerechtigkeit und Seligkeit verloren werden. (die tieferen Bestimmungen folgen dann Art. VI). Vgl. mein: Bekenntnis der luth. Kirche; und Frank: Theologie der Konff. II, S. 149 ff — wo auch die vortreffliche Stelle von Chemnitz: Necessaria igitur sunt bona opera non tantum ut fiant, sed ut spiritu libertatis fiant. In scriptura enim non repugnant necessarium et voluntarium, sed conjunguntur liberalis servitus et voluntaria necessitas, et e contra libertas in caritate serviens et spontanea voluntas necessitate mandati divini ad obedientiam obligata. — Ebd. 231. 237 ausführliche Mitteilung über die vielbesprochene subtile Frage: de praesentia operum bonorum im Moment der Rechtfertigung.

die innere Umwandlung bezeichnen sollen, welche der Rechtfertigung und Erneuerung vorangeht, sondern sie identifizieren beide Begriffe selbst dergestalt, daß sich kaum mehr ein Unterschied erkennen läßt. Nicht einmal wie zwei Seiten eines und desselben Begriffs werden sie unterschieden; denn wenn auch die regeneratio vorzugsweise als die donatio fidei (und damit des Anfangs des geistlichen Lebens) durch den heil. Geist bezeichnet wird, so fällt doch dasselbe wesentlich auch in die conversio, in der zugleich die auf Seite des Menschen vorgehende Bewegung mitbegriffen wird (conv. intransitiva), und so reduzirt sich der Unterschied fast nur darauf, daß der Ausdruck regeneratio auf Kinder und Erwachsene seine Anwendung findet, conversio hingegegen blos auf letztere; daher: regen. fit per verbum et sacramenta, convers. per verbum solum. Wieder etwas anders Hollaz, der die Ordnung umkehrt*). So verfließt eins in's andere. Wir greifen daher um so lieber zu der älteren Lehrweise, wie wir sie bei Luther, Melanchthon und in den Bekenntnissen finden, zurück, als dieselbe den schriftgemäßen Begriff der Wiedergeburt zum Rechte kommen läßt, und weisen derselben demnach ihre Stelle zwischen der Bekehrung und Heiligung an. Da bezeichnet sie dann den innern Vorgang, welcher den Eintritt des Glaubens zur Voraussetzung hat, mit der Rechtfertigung zeitlich zusammenfällt und der Grund der unio mystica u. s. w. ist**). So gefaßt berührt sich ihr Begriff ganz nahe mit dem der renovatio (im engeren Sinn): actus, quo novus homo secundum suam latitudinem i. e. ipsas vires spirituales, absolutionem et donum habituale (datio spir. s.), quo supprimatur dominium peccati, producitur (Baier), nur daß wir sie als einen Akt fassen und der renovatio continua der DD. den Namen der Heiligung vorbehatten.

Dagegen stimmen wir ganz mit ihnen hinsichtlich der unio mystica, welche schon von Luther auf's tiefsinnigste begründet, von Melanchthon wenigstens angedeutet, am schönsten von Ph. Nikolai dargestellt, in die Dogmatik aber erst von den Späteren, von Hülsemann, König, Calov eingeführt, und namentlich von Quenstedt ausgebildet worden ist***): diese

---

*) S. die nähern Nachweise bei Schmid: Dogmatik §. 46.

**) Der Sache nach meint es Chemnitz ganz so, wenn er III, 76 sagt: Cum hac reconciliatione (per fidem) conjuncta est donatio spiritus s., qui cor renovat, ut incipiat etc, und Gerhard VII, 244: Fide amplectimur promissionem de remissione peccatorum et sic regeneramur sive ex Deo nascimur; cum illa regeneratione perpetua conjuncta est renovatio; wir würden nur sagen: sie fällt damit zusammen.

***) Die Hauptstellen Luthers finden sich in seiner Auslegung des 51. Psalms,

unio sei wohl zu unterscheiden nicht nur von dem allgemeinen durch die Schöpfung gesetzten Verhältnis (Apg. 17, 28), sondern auch von der durch den Glauben begründeten persönlichen ethischen Union mit Christo und Gott (unio moralis), welche vielmehr die Voraussetzung für jene ist: quando in regeneratione homo fide donatur et per fidem justificatus est, tum demum incipit mystice cum Deo uniri, Quenst. III, c. 10*); sie ist eine reale Gemeinschaft mit dem dem Gläubigen wesenhaft einwohnenden Göttlichen, eine innige Verbindung der Substanz des Menschen mit der Substanz der heiligen Trinität, ja mit der Leiblichkeit Christi, — so bis in die innerste Wesenstiefe des Gläubigen herein senkt sich die ganze Gottheit und mit ihr die verklärte Menschheit Christi (Deus se et substantiam suam hominibus communicat), so wesentlich berühren sich hier beide (approximatio essentialis), ohne jedoch in ein Wesen zusammenzugehen; denn der Wesens-Unterschied bleibt ohnerachtet der substanziellen Immanenz gewahrt**). Es ist die Vermählung Christi mit seinen Gläubigen, deren unmittelbare Folge die vollständige Lebens-, Liebes- und Gütergemeinschaft zwischen beiden ist. Wie die lutherische Christologie mit der communicatio idiomatum sich vollendet, so erreicht die lutherische Soteriologie ihre Spitze in dieser unio mystica, welche auf der einen

---

des 14. u. 15. Kap. des Ev. Johannis und sind bereits Bd. I, S. 351 f. mitgeteilt; über Melanchthon C. R. VII, 900; Nikolai's Darstellung s. o. Bd. I, S. 612 ff. Sowohl aus der Patristik als aus dem Mittelalter lassen sich dafür die reichlichsten Belege beibringen, die schönsten aus Bernhard, z. B. Serm. in C. C. LXIX. LXXI.

*) Konkf. Inhabitatio Dei sequitur antecedentem fidei justitiam und Hofmann Synops. 199; Quenst. a. a. O. 897: Obwohl der Zeit nach mit der Rechtfertigung zusammenfallend est tamen unum altero prius, secundum nostrum concipiendi modum.

**) Calov X, 505 ff. 527. Quenstedt a. a. O. sect. pol. 899: Non consistit in sola harmonia et contemperatione affectuum; — non in sola gratiosa spiritus s. in credentibus operatione et divinorum donorum donatione (darauf beschränkte sie Musäus) sondern p. 894: consistit in vera, reali, intrinseca et arctissima conjunctione substantiae hominis fidelis cum substantia ss. Trinitatis et carnis Christi —; peculiaris essentiae divinae approximatio; jedoch mit der Limitation: non ita ut ex duabus essentiis unitis fiat una essentia; sie ist vermittelt fide verbo imprimis evangelii et sacramentorum usu accensa, besteht aber etiam extra sacramentum vere et realiter, 900. Vgl. Calov X, 527: Conjunctio vera, realis atque arctissima divinae et humanae Christi, θεανθρώπου, naturae cum homine renato, quae per verbum et sacramenta fit, ita ut Christus cum homine renato unum spirituale constituat et in ipso ac per ipsum operetur, eaque quae agit et patitur fidelis sibi appropriet.

Seite den alten Grundsatz: humana natura capax divinae, auf der andern den verklärten Gottmenschen zur Voraussetzung, die communic. idiomatum zum Urbilde hat. Nur aus der luther. Christologie läßt sie sich rechtfertigen und erklären (Quenst. 909). In ihr hat der tiefe mystische Zug, der von vorn herein der lutherischen Anschauung einwohnte, seinen Ort innerhalb der Dogmatik gefunden; sie ist der Ausdruck für den Höhepunkt der in Christus, als in ihr Lebenszentrum, sich versenkenden Frömmigkeit, der Gottinnigkeit, von welcher die ganze weitere Lebensbewegung in der sanctificatio ausgeht*).

Für den Schlußsatz uns. §. genügt zum Nachweis des kirchl. Konsensus die treffliche Stelle der Apologie III, 41: Christus non desinit esse mediator postquam renovati sumus. Errant, qui fingunt, eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere Deo nostra legis impletione et mereri vitam aeternam. — Christus manet semper mediator, et semper statuere debemus, quod propter ipsum habeamus placatum Deum (57. 196), und das Wort der Konkf. IV, 34: Apostolus Paulus initium, medium et finem soli fidei adscribit.

§. 77.

Der Wiedergeborene ist ein Mann in Christo; aber er lebt, obwohl in Christo und Christus in ihm, doch noch, wie wir sagten, im Fleisch. Dies will nicht dahin abgeschwächt sein, als ob ihm das Fleisch zu einer fremden, nur von außen her, etwa von der Leiblichkeit aus ihn sollizitirenden Macht geworden wäre: das erneuerte

*) [Darum aber darf es auch nicht wundernehmen, wenn ein Theolog wie Ritschl gegen sie eine solche Antipathie richtet (a. a. O. I, S. 358. III, S. 93. 106, 554). Bei seiner einseitig moralisierenden Anschauung ist diese nur zu erklärlich; für ihn bleibt Gott stets der ferne, der wohl die christl. Gemeinde gestiftet hat, innerhalb welcher der einzelne sich seines Gnadenstandes bewußt wird; aber ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Christo oder auch zu Gott ist für Ritschl etwas ganz Individuelles, was unsagbar ist. Wenn er aber deshalb in solchen Lehren, wie die von der unio mystica nichts als Reste neuplatonischer Ueberschwänglichkeit und mittelalterlicher Frömmigkeit sehen will, die von den Reformatoren abgewiesen worden seien, so wird dabei eine ganze Reihe von Aeußerungen des neuen Testaments und unserer Reformatoren, namentlich Luthers selbst, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, willkürlich übersehen. Vgl. auch Weiß, Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. Stud. und Krit. 1881. Heft 3. 1885. Heft 3.]

Ich ist noch keineswegs aus dem Umkreis des natürlich=selbstischen Wollens, Denkens, Empfindens herausgerückt; es steht noch mitten darin und wird unmittelbar davon berührt. Bis in's Herz hinein dringt auch dem Wiedergebornen noch die versuchliche böse Lust. Nur stimmt er ihr innerlich nicht zu und erliegt ihren Impulsen nicht mit Notwendigkeit, weil seine vom heil. Geiste frei gemachte Persönlichkeit das übergreifende Prinzip der gesammten Lebensbewegung geworden ist. So erfährt und empfindet er die Regungen des alten Menschen zwar als ihm fremde, widerwärtige, von ihm selbst gehaßte, und doch auch wieder als eigene Gedanken= und Willensbewegungen, als sündige Regungen und Akte seiner eigenen Natur. Nehmen wir hinzu, daß ihn von außen eine Welt umgibt, deren Wesen das Fleisch und die der Macht des Teufels verfallen ist, so ergibt sich von selbst, daß die Bewahrung und die Bewährung, die Erhaltung und Entwicklung des neuen Lebens in zwei einander gegenseitig sich bedingenden und ergänzenden Richtungen vor sich gehen muß, einerseits als Kampf gegen das Alte, andrerseits als stetiges Wachstum im Neuen.

Jede dieser beiden Formen hat dann selbst wieder zwei Seiten an sich, die Richtung nach innen und nach außen, und in der ineinandergreifenden Einheit derselben vollzieht sich die Arbeit der Heiligung auf Grund der vorhandenen Glaubens= und Lebensgemeinschaft mit Christus und mit den Kräften und Waffen, welche er in Wort und Sakrament beständig dazu darreicht.

Fassen wir zunächst die nach außen hin gerichtete abwehrende, negative Seite in's Auge, so verschärft sich dem Christen mit der Wiedergeburt die Erkenntnis des diametralen Gegensatzes, in welchem das Wesen des Fleisches zu dem heil. Geiste, das Reich der Welt zu dem Reiche Christi steht, dem er angehört*). Wohin er den Blick richtet, sieht er die Welt von der Macht der Sünde beherrscht. Und hinter dieser sichtbaren Welt gewahrt er ein unsichtbares Reich der Finsternis, das nicht blos die Mächte der Welt in seinen Dienst nimmt und nicht blos auf ihn, den einzelnen, eindringt, sondern dem Reiche Christi die Herrschaft streitig macht. An dem Gegensatz des Lichtes wird das Wesen der Finsternis erst völlig offenbar. In dieser Erkenntnis liegt für ihn die dringendste Aufforderung zum entschiedenen Bruch mit der Welt und zum energischen Widerstand

*) Eine Erkenntnis davon hat er bereits in der Buße gewonnen.

gegen den Satan: es gilt die Wahrung seines eigenen Heils. Aber dieser Kampf hat für ihn nicht eine blos persönliche Bedeutung; es ist die Teilnahme an dem großen Weltkampfe, der zwischen Christo und dem Teufel gestritten wird — und ebendeshalb ist sich darin der Christ des Sieges gewiß. Er weiß, daß er es mit einem bereits überwundenen Feinde zu thun hat, und daß er den auf seiner Seite hat, welchem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. In der Gemeinschaft mit Christo führt er den Kampf. Darum wird ihm auch das, was er darin an Haß, Leid oder Schmach erfährt, eine Gemeinschaft der Leiden Christi: die höchste Ehre, die es für den Christen gibt.

Indessen würde weder die Welt noch der Satan eine versuchliche Macht für ihn sein, wenn beide nicht an seinem eigenen Fleische einen Anschließungspunkt fänden. Diesem innern Feinde gegenüber wird daher der Kampf des Christen zum Kampf gegen sich selbst, d. h. er gestaltet sich als Verläugnung der ihm noch innewohnenden Sündhaftigkeit, als kontinuirliches Absterben des alten Menschen. Dieses Absterben ist stets begleitet von einem tiefen Weh, nicht nur weil die zu verläugnende Sünde ihre Wurzeln bis in das innerste Herz des Christen hineingetrieben hat, sondern weil sie ihm jetzt als Versündigung an der Liebe Christi erscheint. Und um so mehr erscheint sie ihm so, als sie es ja ist, deren Strafe der Herr für ihn getragen, deren Schuld ihm das Todesleiden gekostet hat. Von diesem Gesichtspunkte aus wird dem Gläubigen die Sündhaftigkeit, die er noch in sich trägt, zwiefach bitter, und wird die Verläugnung derselben ein Mitleiden und Mitsterben mit Christo, ein Mitgekreuzigtwerden, wie es die Schrift und die Kirche nennt. Das ist die höhere Form welche jetzt die Buße in dem Christen gewinnt (poenitentia evangelica), und welche die stetige Begleiterin des Glaubens ist und bleiben muß. Sie wird ihm ein Antrieb, sich immer wieder in jene sündenvergebende Gnade hineinzuflüchten, aus der er die Rechtfertigung empfangen hat, und die ihm die Interzession des Herrn, so lange er im Glauben steht immerzu vermittelt.

Nach der positiven Seite hingegen ist die Heiligung immer vollständigere Durchdringung des Gläubigen von dem neuen Leben, und zwar vom Zentrum aus nach Intelligenz und Willen, nach Leib und Seele. Auf diesem Wege kommt es einerseits zu einer wachsenden Erkenntnis Gottes in Christo, welche jetzt um so tiefer geht, als sie durch die Erfahrung ihres Gegenstandes vermittelt ist;

nicht als ob das göttliche Wort aufhörte, das Medium dafür zu sein — es bleibt auch für den gefördertsten Christen der Quell der absoluten Weisheit — aber die Erfahrung bietet den Schlüssel zum Verständnis desselben; alles tiefere Verständnis göttlicher Dinge beruht auf dem Einssein des Geistes mit seinem Gegenstande, auf dem sich Versenken in ihn. Wahrhaft erkannt wird nur, was man erlebt. Und das ist die höhere aus dem Glauben geborene, durch die Liebe vermittelte Erleuchtung, die je nach dem Bildungsstande des Christen sehr verschiedene Grade haben kann, immer aber Christum, die absolute Wahrheit, zum Zentrum hat und deshalb zugleich sittlicher Natur ist. — Zum Korrelate aber hat sie ein entsprechendes Wachstum auf dem ethischen Gebiete. Denn schon die Erkenntnis, von der wir sagten, übt einen fördernden Einfluß aus auf den Willen. Die erkannte Wahrheit macht frei von Selbstbetrug und Selbstsucht, und die wahre Freiheit gibt Macht und Stärke. Indessen ist es keineswegs blos die Vermittlung durch die Erkenntnis: aus dem Quell der Gottesliebe fließen dem Willen reinigende und stärkende Lebenskräfte zu, die ihn geschickt machen, dem heiligen Willen Gottes immer völliger zum Organ zu dienen; es fließt aus ihr vor allem der mächtige Impuls, jene Liebe dem ganzen Leben einzubilden und sie darin zur unbedingten Herrschaft zu erheben. — So kommt es von innen heraus zur Erfüllung des Gesetzes; nicht als ob das Gesetz aufgehört hätte, über dem Gerechtfertigten zu stehen: es ist auch für ihn noch ein zu ereichendes Ziel, um so mehr, als wie wir sahen, das natürliche Widerstreben gegen den heiligen Willen Gottes in ihm noch keineswegs völlig gebrochen ist. Aber es steht ihm auch nicht mehr als eine äußere Forderung gegenüber, vielmehr ist der Inhalt des Gesetzes zum Inhalt seiner eigenen erneuerten Persönlichkeit geworden. Er selbst, der Wiedergeborene, will die absolute Heiligkeit, die das Gesetz gebietet, und will sie in sich verwirklichen unerachtet der Unlust, die auch er in seiner Natur noch dagegen verspürt und im Widerstreit gegen dieselbe: der ihm einwohnende Geist Christi treibt und kräftigt ihn dazu. War also das ewige Gesetz Gottes dem natürlichen Menschen zu einer äußeren unerfüllbaren Forderung und zu einer verdammenden Macht geworden (§. 33), so wird es jetzt, und zwar gerade deshalb, weil es in dieser zwiefachen Hinsicht durch Christus erfüllt und aufgehoben worden ist, in freier Liebe von dem Versöhnten erfüllt, und kommt so in Wahrheit in und durch denselben zu seiner Verwirklichung,

weil ja die Liebe das innerste Wesen des Gesetzes ist. In dem Maße als dies geschieht, stellt sich in dem Leben des Christen die wahre Gerechtigkeit dar, denn diese ist nichts anderes als die Konformität mit dem Gesetz; — die Glaubensgerechtigkeit bewährt sich in der Lebensgerechtigkeit (justitia inchoata), und ebendamit gewinnt Christus selbst Gestalt in ihm. Die Züge seiner heiligen Lebensgestalt beginnen sich an dem Erlösten auszuprägen, auf seine Person fällt ein Abglanz oder doch ein Schatten des in Christo vollendeten Gottesbildes, in welches völlig und allseitig verklärt zu werden das Ziel wie seines Strebens so seiner Bestimmung ist. Die Verklärung in das Bild Christi ist aber wesentlich die Realisirung der Idee des Menschen (§. 20. §. 53. S. 37 f.), oder, was dasselbe, jenes ewigen göttlichen Willens, welcher der Schöpfung des Menschen zu Grunde liegt. — — Der siegreiche Fortschritt nach diesem Ziele hin hat stets auch ein Gefühl der Freude zur Seite, welches dem bittern Leid über die Sünde das Gleichgewicht hält, und, von der göttlichen Verheißung getragen, als ein Vorgefühl der künftigen Herrlichkeit bezeichnet werden kann: eine Seligkeit in Hoffnung. Haben wir oben die negative Seite der Erneuerung ein fortwährendes Sterben mit Christo genannt, so dürfen wir die positive ein stetes Auferstehen und Leben mit ihm nennen; denn es sind die Lebenskräfte des Auferstandenen, die sich hier in dem Christen wirksam erweisen und ihm zum Sieg über Sünde und Tod verhelfen.

So ist es in der That der ganze Kampfes- und Siegeslauf des Herrn, den ihm die Seinigen nachleiden und nachleben, ja im gewissen Sinne mitleiden und mitleben, um je mehr und mehr in sein Bild verklärt zu werden. Und eben darin kommt zugleich die Kraft der Taufe zu ihrer vollständigen Entwicklung; das Christenleben wird „zu einer täglichen Taufe, einmal angefangen und immer darinnen gegangen" (§. 59. S. 110. §. 73. S. 383 f.)

Diese allmähliche Verklärung gilt nun zunächst der Persönlichkeit des Wiedergeborenen; sie bildet sich aber auch seiner ganzen Natur ein, vermöge des Wesenszusammenhangs, in welchem dieselbe mit der Persönlichkeit steht; das geistliche Leben durchdringt (wenn freilich selten gleichmäßig) alle Seiten und Kräfte des menschlichen Lebens und dringt reinigend und heiligend selbst in die Leiblichkeit ein — wofür insbesondere die Sakramente die wirksamen Mittel sind. Die Taufe hat das neue Leben grundleglich in die

Tiefe der Natur eingesenkt, das Abendmahl teilt die verklärte Leiblichkeit des Herrn und damit die Kräfte der zukünftigen Welt mit, welche dem gläubigen Empfänger die dereinstige Verklärung seines ganzen geistleiblichen Wesens verbürgen.

Entsprechend der dargelegten Entwicklung bethätigt sich dann das neue Leben auch in der Richtung nach außen in den mannigfaltigen Verhältnissen und Beziehungen, in denen der Christ zu seinen Mitchristen, Nebenmenschen, überhaupt zu der Außenwelt steht, in der Gemeinschaft der Familie, des Volkes, der Kirche. Und auch hier ist es wieder die Liebe, welche die Seele dieser Bethätigung bildet und die Mutter aller übrigen christlichen Tugenden wird.

Auf einen eingehenden Schriftbeweis für uns. §. verzichten wir weil sein Inhalt schon in die Ethik fällt; nur für die Grundbestimmungen führen wir das Zeugnis der Schrift an.

[Da ist es nun ganz bezeichnend, daß die apostolische Ermahnung zur Heiligung sich durchweg auf die Voraussetzung des Heilsbesitzes gründet: der Christ ist mit Christo gestorben u. begraben u. dadurch in ein neues Leben eingetreten 2. Kor. 4, 10. 5, 15—17. Röm. 6, 4—11. Er ist damit in das Gebiet des Geistes versetzt, woraus folgt, daß er auch demgemäß lebt, um so zu bewähren, was er empfangen hat. Gal. 5, 25. Gebot u. Triebfeder sind also nicht zweierlei, sondern eines, etwas aus dem Glauben selbst erwachsenes. Das zeigt schon die Disposition der apostolischen Briefe wie des Römer- u. Galaterbriefes; vgl. dazu auch 2 Thess. 4, 1—8. Gal. 5, 13 f. 22 ff. Eph. 2, 10. Phil. 4, 4 ff. Kol. 3, 1 ff. Röm. 12, 1 ff.].

Für das Verhältnis des Wiedergeborenen zu seiner eigenen, noch mit der Sündhaftigkeit infizirten Natur sind die Grundstellen, Galat. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε* und Röm. 7, 14—25; letztere spricht den innern Antagonismus, den der Gläubige in sich trägt, am deutlichsten aus, will aber unter Hinzunahme von c. 8 verstanden sein. Ihr Inhalt liegt übrigens als Voraussetzung auch der Ermahnung Röm. 6, 12 ff. Ephes. 4, 22—24 und Hebr. 12, 1 dem Ausdruck *ἁμαρτία εὐπερίστατος* zu Grunde; vgl. 1 Joh. 1, 8—10*). Für den Grundgedanken des §. nach der negativen und positiven Seite vgl. 1 Pet. 2, 24: „Christus selbst hat unsere

*) S. Bd. I. §. 27. S. 199 und Harleß, Ethik §. 26a.

Sünden an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, Hebr. 12, 1—2. Tit. 2, 14. Wesentlich dasselbe ist es auch, was der Begriff der fortwährenden Erneuerung Röm. 12, 2. 2 Kor. 4, 16. Ephes. 4, 23 besagt. Am lehrreichsten dafür ist das leuchtende Vorbild des Apostel Paulus, wie es in seinen Briefen, insb. in denen an die Korinther und Philipper, vorliegt.

Zur negativen Seite vgl. man zunächst das Wort des Herrn Mtth. 16, 24. 25: „So mir jemand nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach", Luk. 14, 33: „Wer nicht absagt allem, das er hat, kann mein Jünger nicht sein"; ferner Galat. 5, 24. Kol. 3, 5 ff.; in spezieller Beziehung auf die Welt: 1 Joh. 2, 15—17, auf den Teufel und dessen Reich: 1 Pet. 5, 8. 9. Ephes. 6, 10 ff. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 2, 5. Vgl. Mtth. 6, 24.

Zur positiven Seite im allgemeinen Ephes. 4, 15: αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν (Χριστὸν) τὰ πάντα. Kol. 2, 6. 7. 1 Kor. 15, 58: ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε. 2 Kor. 13, 11. Hebr. 12, 14: διώκετε — τὸν ἁγιασμόν; insbes. 1 Pet. 1, 13—22. — Näher hinsichtlich des Willens, Herzens: 1 Joh. 3, 3. Ephes. 5, 9. 1 Pet. 4, 2. hinsichtlich der Erkenntnis: Ephes. 1, 17. 18. 3, 17—20. Kol. 1, 9; hinsichtlich des Geistes und des Leibes: Röm. 12, 1. 1 Kor. 6, 19. 20. 2 Kor. 7, 1*). Die ganze Reihe der christlichen Tugenden: 2 Pet. 1,5—8. Vgl. Kol. 3, 17: πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ. — — Mitsterben und Mitleben mit Christo: Phil. 3, 10. 11. Galat. 6, 14. Röm. 8, 17.

Das Ziel: Röm. 8, 29. Eph. 4, 13. Galat. 4, 19: ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν; dasselbe als Vorbild 1 Joh. 2, 6: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ οὕτως περιπατεῖν, 1 Pet. 2, 21. [Ein solches Leben in der Heiligung durch den Glauben ist der Stand der christlichen Vollkommenheit, die dem Christen nicht fehlen darf: Mtth. 5, 48. Phil. 3, 15. Kol. 1, 28. Jak. 1, 4. Hebr. 5, 14. Conf. Aug. XXVII u. 49; wenn er auch zugleich mit dem Apostel bekennt οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον Phil. 3, 12; er ist noch nicht am Ziele, aber auf dem Wege dazu.]

Die Erweisung an den Miterlösten: Joh. 13, 34, die Bruderliebe, das Zeichen der Jüngerschaft; ihr innerer Zusammenhang mit der Gottesliebe 1 Joh. 5, 1: ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα, ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ, 1 Joh. 4, 11—16; ihre Erweiterung zur all=

*) Vgl. die lehrreiche Ausführung bei Harleß §. 25. Buddeus: Sanctificatio ad omnes mentis facultates pertinet.

gemeinen Nächstenliebe 2 Pet. 1, 7; ihr Wesen 1 Kor. 13, 5: *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Das Weitere gehört in die Ethik *).

Ueber Aufhebung und Erfüllung des Gesetzes Mtth. 5, 17. Röm. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν*. Galat. 2, 19. Röm. 10, 4: *τέλος νόμου Χριστός*; sodann Röm. 13, 9. 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*.

Der kirchliche Konsensus für diesen wichtigen Lehrpunkt, der den ganzen Inhalt uns. §. zusammenfaßt, liegt schon in dem berühmten Gebetswort Augustins: da quod jubes et impera quod vis; ausgeführt in der Apologie Art. III. Mit der ihm eigentümlichen Energie hat dann derselbe Luther, der sonst die Aufhebung des Gesetzes durch Christum und den Satz, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben sei, so stark betont, die (freie) Notwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben in der tiefsinnigsten Weise gezeigt; insb. Bd. 14, 178 in dr Predigt über Mtth. 22, 34 ff.: „Gott hat eine Lehre gegeben, die da offenbart, was der Mensch sei, was er gewesen ist, und was er wieder werden soll. — Das ist die Lehre des Gesetzes, so Christus hier anzeucht: Du sollst lieben u. s. w. — als wollte er sagen: Also bist du gewesen und also sollst du noch sein und werden. Im Paradies hast du den Schatz gehabt und warest also geschaffen, daß du konntest Gott von ganzem Herzen lieben; das hast du nun verloren. Nun aber mußt du wieder also werden, sonst kannst du in Gottes Reich nicht kommen. Daher spricht er Mtth. 19, 17: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote", und Luk. 10, 28: „thue das, so wirst du leben." Das muß kurzum gehalten sein . . es muß erfüllt werden so rein und vollkommen, als es die Engel im Himmel erfüllen. Darum ist's unrecht und nicht zu leiden, so man wollt also predigen: Ob du schon die Gebote nicht hältst u. s. w. . . so wirst du selig. Nein, lieber Mann, da wird nichts aus; du wirst das Himmelreich nicht besitzen, es muß dazu kommen, daß du die Gebote haltest und in der Liebe seiest gegen Gott und den Nächsten. . . Solches will ich anrichten, spricht Christus, und erfüllen, nicht allein für meine Person, sondern euch auch dazu helfen, daß ihr's allhier anfahet und immer darin fortfahret, bis ihr dorthin gelanget, da ihr's werdet vollkommen erfüllen." . . „Das geht nun also zu: Weil wir das Gesetz nicht konnten halten und der Natur unmöglich war, so ist Christus gekommen, zwischen uns und den Vater getreten . . hat unsere Sünden auf sich genommen und getragen, sein Blut vergossen und also das Gesetz erfüllet. . Also wird uns erstlich durch Christus ge-

*) Wie ich mir die Gliederung derselben denke, ist angedeutet in meinen Grundlinien zum Religionsunterricht, 4. Aufl. 1861 §. 35 ff.

schenkt, daß wir das Gesetz nicht erfüllen und die Sünde ganz und gar vergeben. Darnach verheißt er auch, den heiligen Geist zu geben, damit das Herz anfahe, Gott zu lieben und seine Gebote zu halten. . Er schenkt und vergibt, beide, Sünde und Tod, um Christi willen, der das Gesetz erfüllet hat, daß er dadurch das Herz also süß mache und durch den heil. Geist entzünde und treibe, daß es beginne ihn wieder zu lieben von Tag zu Tag mehr. Also fähet in uns an nicht allein die Gnade, sondern auch die Wahrheit, d. i. rechtschaffen Wesen, wie das Gesetz fordert. . Denn das Gesetz wird nicht also aufgehoben durch die Gnade, daß die Wahrheit (das rechtschaffene Wesen) sollte nachbleiben, daß man nicht sollte Gott lieben u. s. w. — sondern durch ihn wird uns geschenkt (erlassen), daß wir dem Gesetz nicht genugthun und doch thun sollten, in dem Reich der Vergebung oder der Gnade; aber dazu wird uns auch gegeben der heil. Geist, welcher in uns eine neue Flamme und Feuer anzündet, nämlich Liebe und Lust zu Gottes Geboten. Das soll in dem Gnadenreich anfahen und immer fortgehen bis auf den jüngsten Tag, da es nicht mehr wird Gnade noch Vergebung heißen, sondern eitel Wahrheit und ganz vollkommener Gehorsam . . . . daß wir nicht mehr bedürfen werden des Schenkens und Vergebens (als wäre noch etwas Unreines und Sündliches an uns, wie jetzund ist), sondern werden allerdings sein, wie die liebe Sonne leuchtet ohne alle Makel und Gebrechen, voller Liebe, wie Adam erstlich im Paradies gewesen ist. Also wird es denn recht heißen: das Gesetz aufgerichtet und erfüllt", Röm. 3, 31.

Eben dieser Satz bildet die Spitze seiner Thesen gegen den Antinomismus Agrikola's, W. XX, S. 2044: „Wie das Gesetz vor Christo gewest ist und hat uns verklagt, unter Christo aber durch Vergebung der Sünden gestillt und versöhnt, und nun hinfort durch den Geist zu erfüllen ist: also wird's auch nach Christo in dem künftigen Leben erfüllt, wenn alsdann die Kreatur (wie solches das Gesetz mittlerweile erfordert) gar neu geworden ist. Darum wird das Gesetz nimmermehr aufgehoben, sondern bleibt entweder in den Verdammten zu erfüllen, oder in den Seligen erfüllt." — Welche Bedeutung dasselbe in diesem Leben auch für den Wiedergeborenen habe, das wurde teils noch von Luther selbst a. a. O. vgl. 7, 787, teils dem späteren Antinomismus gegenüber entwickelt und in dem trefflichen Artikel de tertio usu legis in der Konkf. symbolisch festgestellt. Für uns. §. ist das Wichtigste die zwiefache Bestimmung: 1) „daß die Wiedergeborenen, weil auch ihnen noch immer der alte Adam anhanget, des Gesetzes tägliche Lehre, Vermahnung und Warnung bedürfen," 2) daß, „obwohl die Rechtgläubigen wahrhaftig durch den Geist Gottes getrieben werden und nach dem inwendigen Menschen aus freiem Geist den Willen Gottes thun, so

gebrauche doch der heil. Geist auch bei ihnen das Gesetz zur Lehre, dadurch auch sie lernen, Gott nicht nach ihren eigenen Gedanken, sondern nach seinem geschriebenen Gesetz und Wort zu dienen, welches eine gewisse Regel und Richtschnur sei des gottseligen Lebens und Wandels, nach dem ewigen und unwandelbaren Willen Gottes anzurichten." So ist es. Das Gesetz bleibt auch für die Wiedergeborenen eine objektive Norm, und muß es bleiben, so lange sie in dieser Welt leben. Ausführliche Erörterungen bei Chemnitz III, 111 ff.; vgl. Dogmengesch. II, S. 240 ff. 283 ff. sowie Frank, Theol. d. Konkf. II, S. 342 ff. u. Harleß, Ethik §. 32b.

§. 78.

Da die Heiligung durch das stetige Zusammenwirken göttlicher Thätigkeit und menschlicher — durch die Gnade hervorgerufener — Mitwirkung erfolgt, so ist ihr Bestand zwiefach bedingt: objektiv durch die fortwährende Immanenz, Zucht und Kräftigung des Geistes Christi, ohne den wir nichts, gar nichts vermögen; subjektiv durch das entsprechende Verhalten des Menschen. Da nun dieses Verhalten, wie wir sahen, wesentlich Glaube ist, so können wir, gemäß dem vorigen §., die Bewahrung des Glaubens als die Grundbedingung für den Fortbestand des neuen Lebens bezeichnen; die näheren Vermittlungen aber, wodurch das Glaubensleben erhalten und bewahrt wird, sind: das Gebet, die Wachsamkeit nach innen und außen, und die Treue im Gebrauch der Gnadenmittel, weil an letztere die göttliche Gnadenmitteilung konstant geknüpft ist.

Wird der Christ in der Anwendung dieser Mittel und Waffen lässig, so tritt die Gefahr des Rückfalls für ihn ein. Die Möglichkeit dafür liegt in der oben (§. 77) bezeichneten Stellung des Wiedergeborenen zu dem eigenen Fleische, der Welt und dem Teufel, der Rückfall selbst bedroht ihn, sobald er vom Kampf wider das Böse abläßt. Denn damit beginnt der bereits überwundene, aber noch nicht vernichtete alte Mensch auf's neue Raum zu gewinnen, die Lust des Fleisches drängt sich in den Mittelpunkt der erneuerten Persönlichkeit ein und zieht dieselbe aus der Gottesgemeinschaft, in der sie steht, zu sich herab. Sobald dies geschieht — mag der Gegenstand der Lust sein, welcher er wolle, — ist das kraft des Glaubens gesetzte Grundverhältnis auf Seite des Menschen aufgehoben

und der Rückfall eingetreten. Solche Rückfälle kommen nicht blos auf den Anfangsstufen der Bekehrung, sie kommen erfahrungsmäßig auch da vor, wo die Heiligung bereits im Gange ist, und sind hier nur um so bedenklicher. Zwar zieht der einzelne Rückfall noch nicht auch sofort den totalen Verlust des Gnadenstandes und des neuen Lebens notwendig nach sich: der Geist Christi bleibt dem Rückfälligen um der Taufe willen noch immer immanent und kehrt jetzt nur die richtende, züchtigende Seite seiner Wirksamkeit hervor, womit er ihm die Rückkehr ermöglicht. In der Kraft dieses Geistes kann sich das wiedergeborene Ich in Buße und Glaube wieder zusammenfassen und mittelst neu empfangener Vergebung — denn ohne diese ist kein Loskommen möglich — den eingedrungenen Feind hinauswerfen; es kann sich das rechte Verhältnis zu Gott wiederherstellen. Allein je häufiger solche Rückfälle werden und je mehr dabei das Gewissen verletzt wird, desto mehr vermindert sich die Empfänglichkeit für die Gnade und die Widerstandskraft gegen die Versuchung, und es kann zuletzt der Abfall eine solche Tiefe erreichen, daß Umkehr für den Menschen nicht mehr möglich ist.

Werden hingegen jene gottgeordneten Mittel treulich benutzt, so hat das neue Leben nicht nur Bestand, sondern reift unter den tragenden, reinigenden und stärkenden Gnadenwirkungen, wenn auch nur allmählig, doch sicher, seinem Ziele entgegen; die Verheißung des Wortes verbürgt es dem Christen. Aber selbst die relative Annäherung an dieses Ziel ist dem einzelnen immer nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und unter ihrem Einflusse möglich. — Dies führt uns zur Lehre von der Kirche zurück.

Die Schrift bezeugt dem Gläubigen auf der einen Seite die fortwährende Treue Gottes in Erweisung seiner Gnade, Phil. 1, 6. 1 Thess. 5, 24: *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει,* 1 Kor. 15, 58, insb. die herrliche Stelle 1 Pet. 5, 10. 11; andrerseits richtet sie die Ermahnung an ihn, sich selbst zu bewahren, 1 Kor. 10, 12. 16, 13. 1 Joh. 5, 18: *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.* 2 Pet. 1, 8—10. Hebr. 3, 12 mit Kol. 1, 22. 23: „Er hat euch versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch darzustellen heilig und unbefleckt vor seinem Angesicht — *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι*" u. s. w.

Für die Mittel der Bewahrung vgl. Mtth. 26, 41: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε,* 1 Thess. 5, 6—8. Kol. 4, 2: *τῇ προσευχῇ προς-*

καρτερεῖτε, 1 Pet. 5, 8. Kol. 3, 16; wobei wir nur bemerken, daß das Gebet noch eine andere und tiefere Bedeutung hat, als die eines blosen Bewahrungsmittels.

Ueber den Rückfall s. Hebr. 6, 4—10. 10, 26—29. 2 Pet. 2, 20: γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων. Ich stimme ganz dem bei, was Harleß in der Ethik zu Hebr. 6, 4—10 bemerkt: „Es wird nicht gesagt, daß eine einmal begangene Sünde der Art den Weg zur Rückkehr unwiederbringlich versperre; wohl aber, daß in diesem Zustande Rückkehr unmöglich sei. . . Nur wer ohne Reue und Glaube bleibt, geht dem Geschick entgegen, welches das Wort der Wahrheit verkündet.“ Aber es gibt Sünden, welche die Möglichkeit der Buße und des Glaubens auf Seite des Menschen zerstören und damit sich selbst unheilbar machen. Und dies ist dann, obgleich Schuld des Menschen, doch zugleich ein göttliches Gericht.“

4) Die Kirche.

§. 79.

Die Lehre von der Kirche bildet wie den Ausgangspunkt, so den Schlußpunkt unserer bisherigen Darlegung. Denn die Kirche ist Anfang, Mittel und Ziel der gesammten Gnadenwirkungen des Geistes Christi, welche die Heilszueignung bezwecken. Sie ist der Anfang derselben: denn sie ist die primäre Schöpfung des erhöheten Christus durch den von ihm gesendeten Geist; geschaffen zur Stätte seiner Gegenwart in der Menschheit und zum Organ seiner heilszueignenden Thätigkeit an ihr, ist sie früher da, als die einzelnen, die zu ihr hinzugethan werden. Sie ist das Mittel für diese seine Thätigkeit, sofern die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente durch ihren Dienst geschieht (§. 64. 65); und sie ist das Ziel, weil die durch die Gnadenmittel sich vollziehende Thätigkeit des heil. Geistes in Berufung, Bekehrung und Heiligung den Zweck hat, die einzelnen (Menschen, Völker), so viele sich dadurch bestimmen lassen, der Gemeinschaft mit Christo dem Haupte einzuverleiben, ebendamit aber sie zur gliedlichen Gemeinschaft unter einander, — also zur Rechtsgemeinschaft zu verbinden, zu organisieren. Und eben diese Gemeinschaft nennen wir Kirche. Insofern erscheint die Kirche als Zweck und Resultat der ganzen bisher beschriebenen Thätigkeit des Herrn.

Es ist ihm von vorn herein nicht blos um die Rettung einzelner zu thun, er will aus der alten adamitischen Menschheit heraus eine neue Menschheit, eine Gemeinde Gottes schaffen. Erst darin erfüllt sich der ewige Heilswille vollständig. Denn mit diesem ist es keineswegs nur auf die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen, nicht nur auf die Erlösung und Rechtfertigung der Sünder, es ist mit ihm auf die Realisierung der Idee der Menschheit, auf die allseitige Verwirklichung ihrer göttlichen Urbestimmung abgesehen (§. 22). Die Idee der Menschheit aber haben wir früher bestimmt als den göttlichen Gedanken eines einheitlichen Organismus, einer heiligen Lebens- und Liebesgemeinschaft kreatürlicher Persönlichkeiten mit Gott, als die Einheit eines Reiches Gottes, in dem sich das trinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater im heil. Geiste abbildlich darstellen soll. In dieser Idee der Menschheit ist die gesammte Welt-Kreatur insofern miteinbegriffen, als der Mensch das Ebenbild Gottes und, weil dieses, das Zentrum des schöpferischen Liebeswillens Gottes ist; die materielle Welt insonderheit ist nichts anders, als die Voraussetzung, der Naturboden für den Menschen, welcher selbst wieder seiner göttlichen Bestimmung nach sowohl die Spitze, als das zusammenfassende Haupt des Naturlebens bildet. Die Menschenschöpfung war die primäre Verwirklichung dieser göttlichen Idee der Menschheit. — Durch den Eintritt der Sünde wurde nicht nur ihre allseitige Ausgestaltung und Durchführung, welche die Lebensaufgabe des Menschen war (§. 25), verhindert, sondern die Menschheit fiel damit wie dem Tode, so auch der Vereinzelung und atomistischen Zersplitterung anheim. Indem das Einheitsband mit Gott sich löste, löste sich auch die ethische Einheit des menschlichen Geschlechtes, — die Selbstsucht wirkte zerstörend auf die Liebesgemeinschaft der einzelnen zu einander ein; mit der ethischen Einheit ging die natürliche Gattungseinheit in die Vielheit einander sich entfremdender Völker und Sprachen auseinander und entstanden alle die Schranken, welche gegenwärtig Stände, Kasten, Nationen u. s. w. von einander scheiden; mit der Einheit zu Gott hatte sich auch das harmonische Verhältnis zur Außenwelt gelöst. So ist alles auseinandergegangen: das bestimmungsmäßige Verhältnis der Menschheit zu Gott, zu sich selbst, zur Natur, auch zur Geisterwelt; das schließliche Resultat dieses Zerfalles aber in seiner ungehemmten Entwicklung wäre kein geringeres als die Aufhebung, die Vernichtung der Menschheit selbst gewesen; denn der Begriff der Gemeinschaft ist ein wesentliches

Moment der göttlichen Idee des Menschen, Zerstörung der Gemeinschaft — also Abfall der Menschheit von sich selbst, von ihrer Idee.

Jetzt aber durch die Erlösung soll die Gemeinschaft, und zwar zunächst im Zentrum wiederhergestellt, d. h. es soll die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, damit die Gemeinschaft der Menschheit in und mit sich selbst, und infolge davon ihre Gemeinschaft auch mit der äußern Natur und mit der Geisterwelt wiederhergestellt, also die Idee des Reiches Gottes in der Menschheit verwirklicht und so zugleich die vollständige Herstellung der Harmonie des ganzen Universums angebahnt werden: Zusammenfassung aller Dinge unter ein Haupt ist das Ziel.

Die Verwirklichung des bezeichneten Zieles ist für die Menschheit insofern schon in der Person Christi gegeben, als er selbst als der Gottmensch der wahre Mensch, die leibhaftige Erfüllung ihrer Idee sowohl nach der ethischen, als auch (vermöge seiner Erhöhung) nach der natürlichen und kosmischen Seite ist: in ihm ist die neue Menschheit, der Mensch Gottes, vorhanden. Für die Gesamtheit der abgefallenen Menschen hat er dann die Restitution zunächst dadurch bewirkt, daß er durch seinen Tod ihre sie von Gott scheidende Schuld aufhob, mit der Scheidewand zwischen ihr und Gott auch die Scheidewand, welche Israel und die Völkerwelt trennte, hinwegthat und allen den Zugang zu derselben einen Gottesgemeinschaft, die in ihm für alle vorhanden ist, eröffnete. Als der Erhöhete aber, näher als das Haupt der erlösten Menschheit, hat er sich in der Pfingstgemeinde den Organismus eines Leibes (den Kern einer erneuerten Menschheit) angeeignet, und verwirklicht nun geschichtlich jenes Ziel, indem er durch den Dienst derselben alle, die sich berufen lassen, heranzieht, durch die Taufe sich, dem Haupte, aneignet, ebendamit aber seiner Gemeinde einverleibt (§. 62) und diese durch die Immanenz seines Geistes zur vollen Reichsgemeinschaft ausgestaltet.

Dieses Reich hat seine Existenz für die gegenwärtige Weltzeit in der Kirche. Unter der gegenwärtigen Weltzeit verstehen wir den Aeon, der zwischen dem Hingang des Herrn und zwischen seiner dereinstigen sichtbaren Wiederkunft in der Mitte liegt, die Zeit also, in der die gläubig gewordene Menschheit, obwohl gerechtfertigt und geheiligt, doch noch im Fleische und in der Welt lebt. Für diese Zeit hat das Reich Gottes auf Erden seine Existenz in der Kirche, um schließlich in das Reich der Herrlichkeit verklärt zu werden.

Von hier aus ist nun Begriff und Wesen, Beruf und Gestalt

der Kirche zusammenfassend darzulegen. Wir werden dabei jetzt den umgewandten Weg, den von unten nach oben, einzuschlagen haben.

Die Voraussetzungen für diesen §. sind enthalten: in der göttlichen Idee der Menschheit, wie sie sich aus §. 20, und in der Lebensaufgabe derselben, wie sie sich aus §. 25 ergeben hat; näher in dem ewigen Ratschluß Gottes, der sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes vollzieht §. 22.

Dasselbe bezeugen die eigenen Aussagen des Erlösers, welche den Zweck seiner Erscheinung als Herstellung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bezeichnen; denn *βασιλεία* ist ein unter einem Haupte geeintes, von einem Willen beherrschtes Gemeinwesen; Reich Gottes heißt es, weil es der Heilswille Gottes ist, der sich in ihm verwirklicht; Reich der Himmel, weil es als von oben herab in diese Welt eintretend zu denken ist. Dieses Reich ist in der Person Christi gekommen, daher die Predigt des Täufers Mtth. 3, 2 und Jesu 4, 17. Es wird bald als bereits gegenwärtig (z. B. Mk. 1, 15. Luk. 17, 21. Mtth. 11, 12. 12, 28 und c. 13 in den meisten Gleichnissen, Mtth. 20, 1—16. vgl. auch Mtth. 16, 18), bald als erst zukünftig bezeichnet (Mtth. 7, 21. 26, 29. Luk. 12, 32. 21, 28. 31. Apg. 1, 6. 1 Kor. 15, 24. Galat. 5, 21. 2 Tim. 4, 18); im ersteren Fall — dies sagen wir mit Beziehung auf den Schlußsatz dieses §. — deckt es sich mit unserem Begriff der Kirche vgl. Mtth. 16, 18 mit 19, wo *ἐκκλησία* und *βασιλεία* dasselbe bezeichnen, im letzteren Fall mit dem Begriff des Reiches der Herrlichkeit. Daß dieses Reich nicht blos die erlöste Menschheit (Mtth. 13, 31 f. 38.) sondern auch die Geisterwelt umfassen soll, erhellt aus Ephes. 1, 10. 11: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ**) und Kol. 1, 19. 20, aus welcher Stelle jedoch nicht geschlossen werden darf, daß es auch für die himmlischen Geister einer Versöhnung bedurfte, sondern der Sinn ist nur, daß durch Christum die Harmonie des ganzen Universums wiederhergestellt werden solle, welche nämlich durch die Sünde der Menschen gestört worden ist**).

---

*) Meyer: Das *ἀνα* weist auf einen Thatbestand zurück, wo noch keine Trennung stattfand; *τὰ πάντα* auf alle auf Erden und im Himmel befindliche Wesen. Hofmann Schriftbew. I, 214: „Die Anschauung des Apostels ist: Alles Geschaffene hat durch Christum aus der von der Sünde herrührenden Gottentfremdung, in dem Maße natürlich, als es an derselben Teil hat, zur Friedensgemeinschaft mit Gott hergestellt und wiedergebracht werden sollen."

**) Vgl. Schmid, bibl. Theol. des N. T. §. 39: „Das Reich Gottes ist im

Inwiefern Christi Tod diese Wiederherstellung objektiv bewirkt hat, besagt Kol. 1, 20 und Ephes. 2, 14—16*); wie er sie als der Erhöhete fortwährend bewirkt Joh. 12, 32, sodann die ganze Reihe der Gleichnisse Mtth. 13. Vgl. §. 67. — Den Anfangspunkt dazu bildet die Stiftung der Kirche §. 64.

Dies alles setzen wir hier voraus; insbesondere bildet die Gründung der Kirche den Punkt, der den Zusammenhang mit dem ganzen folgenden Abschnitt vermittelt, und deshalb durchweg im Auge behalten sein will.

§. 80.

Haben wir in der Lehre von den Gnadenmitteln die Kirche vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt der Heilsanstalt, als Gemeinde des Dienstes Christi betrachtet, so zeigt sich aus dem eben Dargelegten sogleich, daß darin nicht ihre primäre Bedeutung bestehen kann. Denn Organ Christi, Träger und Werkzeug seiner heilszueignenden Thätigkeit könnte sie gar nicht sein, wenn sie nicht vor allem ein von seinem Geiste erfüllter und beseelter Organismus, wenn sie nicht Glaubensgemeinschaft, Heilsgemeinschaft wäre. Dies ist die primäre Bestimmung der Kirche, wie sich uns bereits früher ergeben hat (§. 64), und wie sich auch aus der ganzen in der Mitte liegenden Darstellung ergibt: denn zum Gliede Christi macht den einzelnen in letzter Instanz nicht die Kirche, sondern Christus setzt ihn mit sich in persönliche Gemeinschaft, damit aber in gliedliche Gemeinschaft mit allen denen, die ihm angehören. In persönliche Gemeinschaft mit sich setzt ihn Christus durch Wirkung seines Geistes (mittelst Wortes und Sakramentes) und durch den von diesem Geiste gewirkten rechtfertigenden Glauben; er selbst aber, Christus, ist kraft seiner Auferstehung das Haupt, der zentrale Anfang der Gemeinde: mithin

---

Sinne des Herrn die göttliche Ordnung der Dinge, welche durch ihn, den Messias oder Erlöser, verwirklicht wird, als eine von innen nach außen sich entfaltende, näher als die von ihm gestiftete göttliche Gemeinschaft der Geister, welche teils Engel, teils Menschen begreift, und zwar die Menschheit im Großen und Erde und Himmel und alle Perioden des Menschengeschlechtes von der Erscheinung Christi an umfaßt." Ueber Kol. 1, 19 ff. s. meine prakt. Auslegung des Kolosserbriefs S. 72 f.

*) Die ἔχθρα ist hier allerdings die gegenseitige Feindschaft der Juden und Heiden, aber diese hat Christus eben dadurch aufgehoben, daß er ihre beiderseitige Feindschaft gegen Gott aufhob.

tritt jeder durch die Einverleibung in ihn eo ipso in das Verhältnis eines Gliedes zu denen, die mit demselben Haupte zur Gemeinschaft verbunden sind. Nicht ist es also die Kirche, welche im letzten Grunde die Zugehörigkeit der einzelnen zu Christo vermittelt, sondern die heilszueignende Thätigkeit Christi ist unmittelbar zugleich die kirchenbildende, — die kirchliche Gemeinschaft das Resultat der Heilsgemeinschaft. Das Band der Gemeinschaft aber, welches die so mit Christo dem Haupte und unter einander geeinten verbindet, ist ein geistiges: die Einheit des von ihm ausgehenden Geistes, die Einheit des durch denselben Geist gewirkten Glaubens und der daraus geborenen Liebe. So sind sie allesamt einer in Christo: „Ein Geist und ein Leib, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe." Und von dieser innerlichen, geistlichen Einheit haben sie auch ein Bewußtsein, noch ganz abgesehen von jeder äußern Berührung und gegenseitigen, persönlichen Beziehung, d. h. sie wissen, daß sie, weil und indem sie Christo angehören, zugleich einer Gemeinschaft von Gläubigen angehören, die an Ihm ihren lebendigen Einheitspunkt hat.

Indessen so, als rein innerliche, lediglich im Bewußtsein vorhandene gedacht, ist die Gemeinschaft noch nicht Kirche, sondern dies ist sie erst, sofern sie auch wirklichen, konkreten Bestand in der Welt hat, sofern sie als Gemeinde Christi, als eine an ihn glaubende, in ihm geeinte Gemeinschaft von Personen existirt. Und so existirt sie auch in der That: nicht als ob sie erst mittelst freien Zusammentritts der einzelnen Gläubigen dazu geworden wäre, sondern kraft ihrer göttlichen Stiftung. Denn gestiftet wurde sie, wie wir wissen (§. 64), dadurch, daß der Geist Christi auf die gesammte Jüngerschar zumal sich ergoß und dieselbe, innerlich wiedergebärend und wie mit Christo dem Haupte so unter sich selbst einigend, zur Gemeinde Christi, zu einer an Ihn glaubenden, mit Ihm gliedlich verbundenen Gemeinde geschaffen hat. — So ist also Glaubensgemeinschaft das innerste Wesen der Kirche und sie selbst die konkrete Existenzform derselben in der Welt; als die Einheit beider aber der lebendige Leib des Herrn (societas fidei, coetus sanctorum, vivum corpus Christi). Als solcher hat sie ihren nächsten Zweck nicht in einer nach außen hin gerichteten Thätigkeit, sondern in sich selbst; ja sie ist so sehr Selbstzweck, daß man sie geradezu als Ziel und Ende der gesamten Heilswirksamkeit Christi bezeichnen kann (§. 79).

Allerdings ist sie dann auch Organ für dieselbe, Gemeinde des Dienstes Christi, Heilsanstalt: letzteres aber deshalb, und nur des-

halb, weil sie ersteres, weil sie Gemeinde der Gläubigen ist. Man darf daher nicht sagen: die Kirche als Institut stehe über der Gemeinde: beide Gesichtspunkte decken vielmehr einander vollständig. In Wirklichkeit ist die Kirche in jedem Moment ihres Daseins beides zumal: Glaubensgemeinschaft und Mittel für den Glauben, so jedoch, daß, innerlich angesehen, jene Grund und Voraussetzung für diese bildet. Der Schein des Gegenteils, der daraus erwachsen kann, daß doch die Kirche als Ganzes immer schon vor den einzelnen, die durch ihren Dienst zu ihr hinzugethan werden, vorhanden ist, löst sich von selbst durch die Geschichte ihrer Entstehung, an die wir soeben erinnert haben: sie ist kraft derselben Glaubensgemeinschaft und Organ dafür, letzteres indem sie sich als erstere bethätigt (§. 64).

Die Mittel ihrer Selbstbethätigung sind die Gnadenmitel. Denn obwohl zunächst die media für die heilszueignende, kirchenschaffende Thätigkeit des Herrn, sind sie doch zugleich Handlungen seiner Gemeinde, in denen diese ihren Glaubensgehorsam gegen ihn bewährt; und von da aus treten sie selbst unter einen neuen Gesichtspunkt: sie erscheinen als die Merkmale des Bestandes der Kirche. Wo Christi Wort verkündigt und das Sakrament nach seiner Einsetzung und zum Vollzug derselben verwaltet wird, da hat man ein Merkmal, daß hier eine Gemeinschaft handelt, die an seinen Namen glaubt und von seinem Geiste beseelt ist; denn aus dem Glauben an seine Verheißung heraus redet und handelt sie, durch die Innewirkung seines Geistes glaubt sie, und kraft der Handlung bekennt sie sich thatsächlich zu ihm. Insofern nennen wir die (schriftgemäße) Verwaltung der Gnadenmittel das Kennzeichen des Vorhandenseins der Kirche. Es gibt kein anderes, an dem sich mit gleicher Sicherheit die Existenz einer Gemeinschaft von Gläubigen in der Welt erkennen ließe, es läßt sich so wenig von dem Wesen derselben trennen, daß es in die Begriffsbestimmung der Kirche mit aufgenommen sein will.

Heben wir nun noch besonders hervor, was in unseren beiden Aussagen sowohl mitenthalten als vorausgesetzt ist (§. 65), nämlich daß es Christus selbst ist, der nicht nur die Kirche durch seinen Geist gestiftet hat, sondern ihr in Wort und Sakrament fort und fort persönlich gegenwärtig und wirksam einwohnt, durch beides Glauben und Glaubensgemeinschaft schafft, den Gläubigen aber immerzu geistlich und leiblich sich mitteilt, so ergibt sich der vollständige Begriff: die Kirche ist die von dem Geiste Christi gestiftete und durchwaltete, in einem Glauben verbundene, durch

die Gnadenmittel begründete und sich erbauende Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte und an ihm unter einander.

Dies ist ihr in allem Wechsel äußerer Erscheinung und Gestaltung sich gleich bleibendes Wesen.

Von dieser Begriffsbestimmung aus beantwortet sich sofort von selbst die Frage nach der Zugehörigkeit der einzelnen zur Kirche. Die Antwort lautet einfach: So viele Christo im Glauben angehören, die gehören auch seiner Kirche an, und umgewandt: ohne Zugehörigkeit zu Christo keine wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche, die sein Leib ist. Zwar läßt sich für die Gläubigkeit des einzelnen ein äußerliches untrügliches Kriterium nicht aufstellen, auch hat der Glaube selbst verschiedene Stufen und Grade, immer aber bildet der Unterschied zwischen Glaube und Unglaube die Grenzlinie zwischen denen, die der Wesensbegriff der Kirche einschließt und ausschließt. Selbst die Taufe macht da, wo der Glaube gänzlich fehlt, den Menschen noch nicht zum Gliede Christi und mithin auch noch nicht zum Glied an seinem Leibe; sie setzt in diesem Falle nur in ein einseitiges und äußerliches Verhältnis zu beiden (§. 69. S. 301).

Die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche aber begründet für den einzelnen ein eigentümliches Doppelverhältnis, entsprechend der natürlichen Doppelseitigkeit, die jedem menschlichen Leben eignet: dem individuell persönlichen Leben und dem Gattungsleben. Als Glied der Kirche weiß sich der Christ in Gemeinschaft zu ihr als Ganzem und zu ihren einzelnen Gliedern. Mit ihr als Ganzem verbindet ihn das Band zu Christo dem Haupte, mit den einzelnen verbindet ihn das Band gegenseitiger, persönlicher Glaubens- und Liebesgemeinschaft. Und diese Doppelstellung ist für seinen Stand und sein Verhalten in ihr von nicht geringer Bedeutung. Sie wird insbesondere da von Wichtigkeit werden, wo es sich um die Bethätigung der einzelnen an den großen Lebensaufgaben der Kirche handelt.

Schriftbeweis. Daß der Herr die bestimmte Absicht hatte, nicht nur einzelne zu retten, sondern eine Gemeinschaft der Erlösten, „Eine Gottesgemeinde“ in der Welt zu stiften, hat sich uns aus dem Begriff des „Reiches Gottes“ gezeigt.

Was die Art und Weise dieser Gemeinschaft betrifft, wie er selbst sie gewollt und gedacht hat, so erhellt aus den Grundstellen: Joh. 15, 1—6 (dem Gleichnis vom Weinstock und den Reben), sodann aus Joh. 10,

4. 12. 14. 15 (dem Gleichnis von dem Hirten und der Heerde), aus Joh. 17, 21—23 [ἵνα πάντες (οἱ πιστεύοντες) ἓν ὦσι, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν], aus 1 Joh. 1, 3, (ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα — μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χρ.) vgl. aus Ephes. 2, 21. 22 (ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ, ἐν πνεύματι) — daß sie eine persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft Christi mit den Seinigen und dieser unter einander ist, objektiv und subjektiv vermittelt; objektiv durch das gottmenschliche Leben Christi, welches alle durchdringt und verbindet, subjektiv durch die Liebe im Glauben. Es ist also eine geistige und als solche zunächst innerliche Gemeinschaft, vgl. Röm. 14, 17. 2 Tim. 2, 19 ὁ κύριος ἔγνω τοὺς ὄντας αὐτοῦ. Kol. 3, 3. Das Gleichnis vom Sauerteig, Mtth. 13*).

Daß aber diese geistige Gemeinschaft zugleich als wirkliches Gemeinwesen, als Gemeinde von dem Herrn selbst gewollt und gedacht war, ergibt sich schon aus dem Namen ἐκκλησία, der unserem „Gemeinde" entspricht (Mtth. 16, 18. 18, 17) und zuweilen geradezu die Gemeindeversammlung bedeutet (1 Kor. 14, 35); vgl. Cremer, Wörterbuch s. v. es ergibt sich ferner daraus, daß der Herr sich als den Hirten, sie als die Heerde bezeichnet, die er sammeln wird Joh. 10, 16, daß er seinen Jüngern im voraus den Befehl erteilt hat, das Evangelium zu predigen, zu taufen und dadurch diese Sammlung zu bewerkstelligen Mtth. 28, 19. 20; daß er im heil. Abendmahl eine Gemeindefeier gestiftet hat; daß er ein gemeindliches Handeln der ἐκκλησία angeordnet hat Mtth. 18, 15—18 — lauter Momente, die in die Sichtbarkeit und Äußerlichkeit fallen. Dasselbe ist angedeutet in dem Gleichnisse vom Senfkorn (Mtth. 13, 31. 32), welches ganz deutlich ebenso auf eine äußere Ausbreitung und Wirksamkeit des Himmelreichs hinweist, als das vom Sauerteig (v. 33) auf eine inwendige; eine Hinweisung darauf enthält auch Mtth. 13, 44**); die

*) [A. Krauß (Das protestant. Dogma von der unsichtb. Kirche) meint zwar, die altapostolische Bedeutung des Worts ἐκκλησία sei keine dogmatische, sondern nur eine sociale, nämlich die Vereinigung der Christgläubigen, sei es an einem bestimmten Ort, sei es überhaupt, sei es lediglich als Genossenschaft, sei es als Versammlung zu einem kultischen oder asketischen Zwecke, allein auch er erkennt an, daß sich der dogmatische Begriff bereits in den spätern Paulinischen Briefen, vor allem im Epheserbrief finde; aber nicht nur hier, sondern auch bei Petrus und in den Reden des Herrn. Vgl. Schmidt, Die Kirche. S. 24 ff.]

**) Köstlin: Das Wesen der Kirche, S. 35, und Schmid, Theol. des n. Ts. §. 40: „Das Reich Gottes im αἰὼν οὗτος ist die Kirche, die von Christo gestiftete, erhaltene und geleitete Gemeinschaft der auf Erden lebenden Gläubigen, welche durch Glauben und Liebe mit Christo und darum auch unter sich inner-

Hauptsache aber ist, daß Jesus selbst als der Erhöhete aus seiner Jüngerschaar die Gemeinde geschaffen, und zwar als sichtbar-unsichtbare geschaffen hat (Apg. 2, §. 64). Von diesem Moment an existirt die Kirche als ein wirklicher Organismus in der Welt, innerlich in Glauben und Liebe geeint, „ein Herz und eine Seele," Apg. 4, 32, aus den Gnadenmitteln sich erbauend und eben dadurch auch sich sichtbar darstellend, Apg. 2, 42. 44. 46: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brodbrechen und im Gebet." — So, in ihrem geschichtlichen Bestande, als „die Gemeinde des Herrn" ist nun auch die Kirche überall da gemeint, wo die Apostel von ihr reden. Sie ist ihnen das „heilige Volk des Herrn," „die Gemeinde, das Haus Gottes," ihre Glieder: *λίθοι ζῶντες* Ephes. 2, 20—22. 1 Pet. 2, 4. 5. 10. Der einheitliche Organismus derselben: der Leib des Herrn, *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν* Ephes. 4, 4—6.

In allen diesen Stellen decken sich die Begriffe „Gemeinde und Kirche," in allen ist die Gemeinde als Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte, aber als ein wirklicher Verein lebendiger Personen, der sich auch als solcher darstellt, gemeint — mithin keineswegs als eine blos innerliche, sondern als wesentlich innerliche, geistliche, aber auch erscheinende, sichtbare Gemeinschaft.

Auf die Schlußfrage: Wer zur Kirche gehört? — gibt zunächst der Herr selbst die Antwort: „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir" Joh. 10, 3. 4. 27; eben diese, die seine Stimme hören werden, bilden die eine Herde, die er sich auch aus den Heiden sammelt v. 16; es sind die „zerstreuten Kinder Gottes" Joh. 11, 52, die er herzubringen wird — also nicht die Masse der Völker, sondern die einzelnen, die dazu ersehen sind. Die Reben am Weinstock sind zwar nicht gleicherweise gesund und fruchtbar, weshalb es der Reinigung bedarf Joh. 15, 2; aber wer „nicht in ihm bleibet," wer den Lebenszusammenhang mit ihm völlig aufgegeben hat, der gehört auch nicht mehr zu dem lebendigen Weinstock; er ist schon weggeworfen v. 6. In dem hohepriesterlichen Gebete, das seiner ganzen Kirche gilt, umfaßt der Herr außer den Jüngern, „auch die, so durch ihr Wort an ihn glauben werden" Joh. 17, 20, alle, die ihm der Vater gegeben hat" v. 24 und legt sie seinem Vater an's Herz — was nicht unter diese Kategorie fällt, betrachtet

---

lich geeint, zugleich zur Förderung ihres innern Lebens in einer äußern Gemeinschaft mit einander stehen, welcher das Wort Christi, sowie die Taufe und das Abendmahl zur sichern Grundlage ihres unerschütterlichen Bestandes dient."

er als sich nicht angehörig; er gedenkt ihrer hier nicht. Die Apostel machen durchweg die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig von der Sinnesänderung und von der Uebernahme der Taufe Apg. 2, 38. 3, 19. 26; von denen, die dieser Anforderung entsprachen, heißt es: „es wurden hinzugethan, so viele ihrer zum Leben verordnet waren“ Apg. 13, 48, was nur von Gläubigen gesagt werden kann; die *πιστεύοντες* sind eben die Gemeinde, Apg. 2, 44 — *πάντες οἱ πιστεύοντες,* Apg. 4, 32: *πλῆθος τῶν πιστευσάντων,* 19, 18 = *τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* nach Apg. 6, 2. 9, 26; und wenn auch das Maß des Glaubens bei den durch die Taufe Aufgenommenen ein sehr verschiedenes war: völlig Ungläubige und Gottlose haben die Apostel nicht getauft, wollten sie jedenfalls nicht getauft wissen, und befand sich's hernach, daß unter den Getauften sich dennoch einzelne solche fanden, so ermahnten sie dieselben zu erneuerter Buße, oder schlossen sie, wo dieselbe nicht erfolgte, von der Gemeinschaft aus, Apg. 8, 13. ff. (Simon), und 1 Kor. 5, 4. 5. Von dem Ausgeschlossenen heißt es Mtth. 18, 17: „er soll dir sein wie ein Heide und Zöllner“; von den Widerchristen 1 Joh. 2, 18. 19: „sie seien von der Gemeinde ausgegangen, aber nicht von der Gemeinde gewesen;“ Mtth. 13, 38 werden die aus der Teufelssaat erwachsenen Personen *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* genannt, vgl. 1 Joh. 3, 8. 10 *τέκνα τοῦ διαβόλου.* Wer vermöchte zu behaupten, daß auch diese noch Glieder am Leibe Christi sind? — In dem allen liegt eine deutliche Antwort auf unsere Frage.

Sie liegt ferner in sämtlichen angeführten Aussagen über das Wesen der Kirche. Denn die Gemeinde wird, wie Schmid a. a. O. §. 85 im Sinne Pauli sagt, von allen an Christum Glaubenden gebildet; von dieser Anschauung aus sieht und redet der Apostel jede Einzelgemeinde, an die er schreibt, als eine Gesamtheit von berufenen Heiligen an. Von ihr aus nennt Petrus die Glieder der Kirche *λίθοι ζῶντες* 1 Pet. 2, 3 ff., von ihr aus vergleicht Paulus und nur von ihr aus kann er das Verhältnis zwischen Christo und der Gemeinde der mystischen Gemeinschaft der Ehe vergleichen Ephes. 5, 23 ff. vgl. 2 Kor. 11, 2. Apok. 21, 9.; von dieser Anschauung aus und nur von ihr aus begreift sich die ganze Reihe jener Prädikate, welche die Schrift der Kirche gibt: Volk Gottes, heiliges Volk, Volk des Eigentums u. s. w.; diese Bezeichnungen schließen jedenfalls nicht solche ein, welche dem Lebenszusammenhang mit Gott in Christo völlig entfallen sind. Leute wie die, welche Paulus 1 Tim. 1, 20 dem Satan übergeben hat, können unmöglich mehr Glieder „des Volkes Gottes“ sein.

Das Nähere zu §. 83.

Für den kirchlichen Konsensus setzen wir einstweilen den VII. Art. der Augustana her, welcher den Wesensbegriff der Kirche ebenso richtig

als erschöpfend bestimmt: Est autem ecclesia congregatio sanctorum (vere credentium Art. VIII), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Apologie IV, n. 5: Ecclesia est principaliter societas fidei et Spiritus s. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum, consentaneam evangelio Christi. n. 8: Congregatio sanctorum qui habent inter se societatem ejusdem evangelii et ejusdem spir. s. Und n. 20: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus, existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et sparsos per totum orbem. Et addimus notas etc. Endlich: Ecclesia est vivum corpus Christi — Necesse est, impios, quum sint in regno diaboli, non esse ecclesiam. Der große Katechismus: Gemeine der Heiligen, — eine heilige Gemeine.

Man bemerke, daß es nicht sowohl der abstrakte Begriff der Gemeinschaft, als der konkrete „der Gemeinde" ist, der hier überall zu Grunde liegt.

§. 81.

Entwickeln wir nun die einzelnen Momente des aufgestellten Wesensbegriffs der Kirche näher.

Wenn wir die Kirche als Gemeinschaft bezeichneten, so erhellt von selbst, daß wir sie deshalb doch nicht als eine blos menschliche, subjektive Glaubensgemeinschaft denken; denn sie hat ihren objektiven und zwar primären Faktor an Christo ihrem Haupte, der ihr persönlich gegenwärtig einwohnt und alle ihre Glieder wie mit sich so untereinander verbindet. Und nicht der eine oder der andere dieser Faktoren, weder der Gemeinglaube der Glieder für sich, noch Christus und sein Geist, abgesehen von der gegenseitigen Gemeinschaft der Glieder, sondern die Einheit beider Faktoren konstituirt das Wesen der Kirche. So irrig daher wäre, es ausschließlich nach der ersteren Seite bestimmen zu wollen, so irrig nach der andern. In letzterem Falle hätten wir ein Haupt ohne Leib, ein Lebensprinzip ohne Organismus, im ersteren eine Christenheit ohne einen lebendigen Christus. Das Wahre liegt in der Mitte. Die Kirche ist die Synthese des durch Wort und Sakrament sich bezeugenden Christus und der von ihm gewirkten menschlichen Glaubensge-

meinschaft. Deshalb nannten wir sie den lebendigen Leib des Herrn.

Wenn wir ferner von ihr sagten, daß sie an den Gnadenmitteln die gottgegebenen Media ihrer Selbstbethätigung und an der rechten Verwaltung derselben die Kennzeichen ihres Bestandes habe, so ist damit schon der Unterschied zwischen einer innern und äußern, einer unsichtbaren und sichtbaren Seite der Kirche mitgesetzt. Unsichtbar sind ja die beiden Faktoren derselben, der in ihr lebende Geist des Herrn und das durch denselben gewirkte Glaubensleben, unsichtbar also, weil geistig und innerlich, dasjenige, was wir das Wesen der Kirche nannten; unsichtbar ist auch das, was in den Gnadenmitteln wirkt und sie in Bewegung setzt, mögen wir sie nun von der Seite betrachten, nach welcher sie die Organe der heilszueignenden Thätigkeit Christi oder die Lebensbethätigungen der Kirche sind (vgl. §. 65). Und diese Unsichtbarkeit ist so wenig etwas Unwirkliches, daß sie vielmehr das eigentliche Selbst der Kirche bildet. Es ist ihre geistige Innerlichkeit, und der Geist ist Realität, ist Leben. — Indem aber die Kirche dieses ihr inneres Leben bethätigt, indem sie ihren Glauben an Christus bezeugt, Gottes Wort ausspricht, verkündigt, die Sakramente handelt, tritt sie in die Erscheinung heraus und stellt sich ihr unsichtbares Wesen in einer wahrnehmbaren Gestalt dar. Und auch dies ist keineswegs eine blos beliebige oder willkürliche Lebensäußerung: es geschieht vermöge einer ihr einwohnenden Notwendigkeit. Der durch das göttliche Wort gewirkte Gemeinglaube kann gar nicht anders als sich im gemeinsamen Lob und Bekenntnis einen Ausdruck geben, er wäre nicht lebendiger Glaube, wenn er stumm bliebe; die in diesem Glauben enthaltene Liebe muß sich mitteilen, sowohl um den Wiederklang ihres Heilsbesitzes in den Mitbesitzern zu wecken und sich mit ihnen gemeinsam desselben zu freuen und darin zu erbauen, als auch um ihn andern, die desselben noch entbehren, zu vermitteln; sich selbst in diesem Heilsbesitz erbauen und ihn andern wahrhaft vermitteln kann aber die Kirche nur durch Bezeugung desselben Wortes, durch Darbietung derselben Gnadenmittel, welche ihr selbst die selige Gemeinschaft mit Christo vermittelt haben und fortwährend vermitteln. Indem sie so ihren Gemeinglauben an Christum durch Wort und That, also hörbar und sichtbar, bethätigt, thut sie nichts, als daß sie ihr innerstes Bedürfnis befriedigt und ihre göttliche Bestimmung zum Inhalt ihrer Selbstbestimmung macht (§. 64).

Das Moment der Sichtbarkeit tritt mithin nicht als ein äußerliches Accidens zu dem Begriff der Kirche hinzu, es verhält sich zu ihrem Wesen, wie die notwendige Erscheinungsform. So stellt sich das Verhältnis, wenn wir von der menschlichen Seite derselben ausgehen. — Gehen wir aber von dem göttlichen Faktor, näher davon aus, daß es Christus selbst ist, der durch Wort und Sakrament in ihr wirkt und sie, die Gemeinde, in den Dienst seiner heilszueignenden Wirksamkeit nimmt: so erscheint, was wir vorhin als Bethätigung der Gemeinde bezeichneten, als Christi eigene Selbstbethätigung durch die Gemeinde, und es zeigt sich, daß jene Versichtbarung keineswegs blos Produkt ihres Gemeinglaubens, daß sie vielmehr primitiv von Christo beabsichtigt und gewirkt ist und fortwährend (durch den instrumentalen Dienst derselben) von ihm gewirkt wird. Damit wird es vollends klar, daß Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit die zwei unzertrennlichen Seiten der einen Kirche, der Gemeinde der Gläubigen bilden, daß die erstere nicht erst, wie man etwa sagt, durch den gemeinschaftbildenden Trieb des Christenthums sich heraussetzt, sondern beide schon ursprünglich und notwendig mit einander gesetzt sind. Und nicht nur gesetzt sind sie von vornherein miteinander, sie bedingen und erzeugen einander in steter Wechselwirkung (§. 69). Denn wie der Geist Christi fortwährend durch Wort und Sakrament den unsichtbaren Glauben und durch diesen die sichtbare Glaubensgemeinschaft wirkt, so bezeugt hinwiederum diese fortwährend das glaubenschaffende Wort des Herrn und baut in der sichtbaren Kirche die unsichtbare. Die Sichtbarkeit gehört daher auch keineswegs blos zu der geschichtlich empirischen Gestalt der Kirche (wovon im flgd. §.): sie ist eine Bestimmtheit ihres (wahren) Wesens, die ihr von dem Herrn selbst anerschaffen ist, wobei man nur nicht sofort an bestimmte Formen oder äußerlich festgesetzte Ordnungen, weder an eine Kultusordnung, noch an eine formulirte Lehrordnung, noch überhaupt an eine amtliche Organisation, in der diese Versichtbarung sich ausprägen müßte, zu denken hat, sondern ganz einfach an das Bekenntnis zu Christo in Bezeugung des Wortes und in Handhabung der Sakramente. In dieser freien und berufsmäßigen Thätigkeit hat die Kirche ihre notwendige, unter allem Wechsel gleiche Erscheinungsweise; und auch so, als die unsichtbar-sichtbare, bleibt sie Gegenstand des Glaubens, wie sich hernach näher zeigen wird.

Wenn wir endlich sagten, daß Christus der Kirche innewohne,

so will damit weder ausgesagt sein, daß er sich an sie aufgebe und verendliche — als Haupt und Herr steht er persönlich, selbständig über ihr; noch auch, daß er nur durch seinen Geist auf sie einwirke: er läßt ihr die Fülle seines gottmenschlichen Lebens einwohnen, und auch dies nicht blos strahlenweise, sondern in ihrer Totalität. Denn zur Stätte seiner Herrlichkeit, zum Füllpunkt seiner Liebesoffenbarung hat er sie geschaffen. Was er durch sein Thronen im Allerheiligsten des alten Tempels schattenhaft vorgebildet hat, will er hier auf leibhaftige und doch geistliche Weise erfüllen. Während er das ganze Universum mit seinen Kräften durchwaltet, gibt er sich in der Kirche eine zentrale Gegenwart; aber an die einzelnen Glieder derselben teilt er diese absolute Fülle seines Lebens mannigfaltig aus, jedem das Ganze, aber das Ganze in eigentümlicher Weise; einem jeden nach seinem Maße. Dadurch schafft er in ihr eine Mannigfaltigkeit verschiedener Gaben, Kräfte, Thätigkeiten, die allesamt der Selbsterbauung des Ganzen dienen und macht so die Kirche zu einem reich gegliederten Organismus, der an ihm seine Einheit hat. In ihm hat sie alles; sofern er ihr in der bezeichneten Weise einwohnt, ist die Kirche an sich vollendet, ihre Idee verwirklicht.

Allein nach der subjektiv-menschlichen Seite ist sie das noch keineswegs, sondern es verhält sich mit ihr wie mit ihren einzelnen Gliedern, von denen wir sagten, daß sie obwohl des Lebens Christi teilhaftig, doch erst allmählig sich in dasselbe hineinzuleben hätten: so ist auch die Kirche ihrer subjektiven Seite nach erst die werdende, im Ringen nach dem Ziel begriffen. Und dies keineswegs blos von wegen der Beimischung heuchlerischer Namenchristen (darum handelt es sich hier überhaupt noch nicht): in der Totalität ihrer wirklichen, gesunden — d. h. relativ gesunden*) Glieder, als coetus credentium, ihrem ganzen zeitgeschichtlichen Bestande nach ist sie noch relativ unvollkommen; denn sie lebt noch im Fleische, in der Welt, im Tode — und hat deshalb die Aufgabe, auf dem Wege der Entwicklung zur vollen Reife des Mannesalters zu gelangen, m. a. W. immer tiefer in Christum hinein und immer höher an ihm hinanzuwachsen, und so immer vollständiger und allseitiger sich zur neuen Menschheit, zur Menschheit Gottes auszugestalten. Bevor dieses Ziel erreicht ist, hat sich ihre Idee noch nicht vollständig realisiert. Andrerseits

*) Denn alle sind erst auf den Weg zur völligen Gesundung begriffen.

aber liegt in jener Allmähligkeit des Werdens auch kein Widerspruch gegen ihre Idee, denn, wie ursprünglich die Menschheit (§. 20), so ist auch die Kirche von Gott selbst als die „werdende" gewollt, wie sie denn auch nur auf diesem Wege ihre göttliche Bestimmung erfüllen kann. Aber an dem, was sie bereits ist und besitzt, hat sie auch die Bürgschaft für die Erreichung derselben.

Der Schriftbeweis für die beiden ersten Hauptsätze uns. §. und namentlich für das Verhältnis der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche ist schon im vorigen enthalten. Es bedarf daher nur noch des ergänzenden Nachweises für unsere Aussagen über den Organismus der Gemeinde und das Verhältnis Christi zu ihm, und auch dieses liegt implizite bereits in den zwei dort auch schon angeführten bildlichen Ausdrücken, deren sich die Apostel mit Vorliebe bedienen: „Haus und Leib."

Die Bezeichnung „Haus Gottes" sieht zurück auf den Tempel des A. Tsts., als auf den Ort, wo Gott zu wohnen, d. h. wo er in seiner Gnadengegenwart sich zu offenbaren verheißen hatte und wohin die Gemeinde des A. T. mit allen ihren gottesdienstlichen Darbringungen gewiesen war; sie charakterisirt die neutestl. Gemeinde als einen geistlichen Bau, der zu seiner tragenden Grundlage die Apostel (das apostolische Wort), zum Eckstein den lebendigen Christus, zur erfüllenden und durchdringenden Seele seinen Geist, zum Material die lebendigen Personen der Gläubigen hat, vgl. 1 Kor. 3, 9. 16. insb. Ephes. 2, 19—21, und 1 Pet. 2, 4—6. Der alttestl. Unterschied zwischen Haus und Hausgenossen findet also auf die Gemeinde des Herrn keine Anwendung; es verhält sich nicht so, — wir bemerken es absichtlich — als ob Kirche und Gemeinde sich gegenüberstünden, als ob die Kirche mit ihren Institutionen über den Gemeinden stünde; sondern Kirche und Gemeinde (als Komplex der Einzelgemeinden) decken sich vollständig. „Die neutestl. Gemeinde ist selber das Haus Gottes". Dagegen ist der Gedanke der persönlichen Einwohnung Gottes als ein Hauptmoment herübergenommen; weshalb die Kirche „die Gemeinde des lebendigen Gottes" heißt, 1 Tim. 3, 15; 2 Kor. 6, 16: „Ihr seid des lebendigen Gottes Tempel, wie Gott gesagt hat: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein."

In der Bezeichnung „Leib" (Ephes. 1, 22. 23. 5, 23. Kol. 1, 18.) tritt der Begriff des gegliederten Organismus hervor (Röm. 12, 4—6. 1 Kor. 10, 17 ἓν σῶμα οἱ πολλοί), der sich in den Stellen über die Charismen (1 Kor. c. 12. Ephes. 4, 7—12. 4, 16) noch näher entwickelt. Das Verhältnis Christi als des Hauptes zu diesem Leibe ist

nach denselben Stellen nicht nur das des leitenden und beherrschenden, sondern des durchherrschenden, alle einzelnen Glieder bewegenden und beseelenden, die mannigfaltige Menge der Charismen mitteilenden und bestimmenden, aber auch alle Glieder einigenden, das Mannigfaltige immer wieder zur Einheit verbindenden und zusammenfassenden Prinzips. Er ist ihr Lebenszentrum, von sich aus das Ganze erfüllend, durchwaltend, organisirend. Die ἐκκλησία aber ist hinwiederum als der Ort gedacht, welcher mit Christo erfüllt ist, welchem seine ganze Fülle (πλήρωμα) einwohnt (Ephes. 1, 23. Kol. 2, 9 u. 10), ja sie wird so eng mit ihrem Haupte zusammengeschlossen, daß 1 Kor. 12, 12 der Name Christus geradezu als Synonymum für die Kirche gebraucht wird, während gleichwohl der Unterschied zwischen ihr und ihm bewahrt bleibt: als Haupt mit der Gemeinde eins, steht er zugleich selbständig über ihr, der Gemeinde mit seiner Fülle einwohnend, erfüllt er zugleich das All der Dinge.

Hiermit sind sowohl die negativen als die positiven Aussagen des §. als schriftmäßig erwiesen.

Daß diese Kirche zu einer geschichtlichen Entwicklung in der Welt, wodurch sie ihr Wesen sowohl nach außen als nach innen successiv entfalten und verwirklichen soll, berufen ist, deutet Christus selbst in den bereits erwähnten Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteige an; in seinen prophetischen Aussagen bezeichnet er im voraus die Hauptmomente dieser Entwicklung bis zur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. In der Richtung nach innen lehrt sie Paulus, wenn er 1 Kor. 3, 16 von der Kirche sagt, sie sei thatsächlich ein Tempel Gottes, dagegen Eph. 2, 21. 22, sie wachse heran zu einem heiligen Tempel im Herrn; oder noch bestimmter, wenn er Ephes. 1, 23 die Kirche „die Fülle Christi" nennt, und 4, 5 die Einheit des Glaubens als vorhandenen Grundzug derselben betrachtet, dann aber doch das von ihr zu erreichende Ziel in v. 13 so bezeichnet: „bis wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Manne, zum Altersmaße der Fülle Christi" (*εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ*), d. h. bis dahin, wo die Gemeinde seiner unendlichen Fülle frei und selbständig sich so weit aufgeschlossen hat, daß nichts mehr in ihr ist, was davon nicht ergriffen und durchdrungen wäre.

Wenn wir im §. das Moment der Sichtbarkeit mit in den Wesensbegriff der Kirche aufnahmen, so haben wir darin die oben angef. symbolischen Bestimmungen für uns; denn es ist da überall ein Verein von Personen gemeint, coetus congregatio, societas, der sich auch nach außen hin wahrnehmbar darstellt. Der symbolische Wesensbegriff der Kirche (ecclesia proprie dicta) ist also keineswegs, wie man häufig sagt, der der unsichtbaren im Unterschied von einer sichtbaren, die sich zu ersterer

wie ein bloßes Accidens verhielte: er begreift beide Seiten in sich. Mithin darf auch das Moment der Sichtbarkeit nicht verwendet werden zur Bezeichnung der sog. ecclesia late dicta oder auch „des äußern Kirchentums“ im Unterschied von der „wahren Kirche“, was nur zu Verwirrungen führt.

Die Gegensätze, die unsere Wesensbestimmung der Kirche in beiden §§. ausschließt, sind alle die Lehrweisen, die entweder das Moment der Unsichtbarkeit oder der Sichtbarkeit, entweder den objektiven oder den subjektiven Faktor der Kirche verkennen, entweder die Identität von Kirche und Gemeinde aufheben, oder den Begriff der Kirche so verengern oder so erweitern, daß er sich mit der Zugehörigkeit zu Christo durch den Glauben nicht mehr deckt; näher also:

1) der römische Kirchenbegriff, nicht nur sofern er das Moment der Sichtbarkeit voranstellt, sondern sofern er, Kirche und Gemeinde trennend, erstere wesentlich in die Institution der Hierarchie setzt und dieselbe zur legitimen Heilsvermittlerin für die Gemeinde, diese zum Accidenz jener macht (das Kirchenregiment und die Regierten);

2) die der römischen sich annähernde, insb. von Stahl*) vertretene Fassung, welche gleichfalls Kirche und Gemeinde scheidet und erstere als „die göttliche Institution“ als den „Inbegriff der äußern göttlich gestifteten Ordnungen, der objektiven Realitäten“ über der Gemeinde bezeichnet, oder auch „Amt und Glaubensreich“ als die beiden Faktoren der Kirche nebeneinanderstellt; wobei jedoch eine gewisse Unbestimmtheit übrig bleibt, indem unter Gemeinde bald der Komplex oder die Einheit der einzelnen Gemeinden, bald die Einzelgemeinde verstanden wird;

3) die, namentlich von Münchmeyer verteidigte Bestimmung der Kirche als der „sichtbaren Gemeinschaft der Getauften“: eine Bestimmung, die insofern zu eng ist, als möglicher Weise auch schon vor der Taufe in einzelnen die Zugehörigkeit zu Christus (durch den Glauben an das Wort) entstanden sein kann, zu weit, insofern die Taufe bei Erwachsenen, falls alle Bedingungen der Heilsaneignung fehlen, ein nur äußerliches Verhältnis zu Christus begründet, welches noch keineswegs zum Gliede seines lebendigen Leibes macht. So gewiß es außerhalb der Glaubensgemeinschaft mit Christo kein Heil für den Menschen gibt, so gewiß darf der Begriff der Kirche keinen ausschließen, der Christo dem Haupte angehört, und keinen einschließen, der ihm nicht angehört. Durch letzteres wird nicht nur die biblische Lehre vom Wesen der Kirche veräußerlicht, es

---

*) Die luth. Kirche und die Union S. 280 ff. Dieselbe Anschauung, obwohl einigermaßen modifiziert: Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, S. 48 ff. S. 67—69.

wird auch die Grenzlinie zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Christi verwischt. Es kann die in Rede stehende Bestimmung aber auch deshalb nicht die richtige sein, weil die Gemeinschaft der Getauften immer schon eine Gemeinschaft der Taufenden d. h. eine Christum bekennende und von ihm zeugende Gemeinde der Gläubigen voraussetzt; sie verkennt ferner die Bedeutung des Wortes für die Gründung der Kirche und den unzerreißbaren Zusammenhang desselben mit der Taufe; und verfehlt überdies den einen ihrer Zwecke, die Sichtbarkeit der Kirche zu konstatiren; „denn daß einer getauft ist, kann ihm so wenig angesehen werden, als daß ihm das Wort gepredigt worden ist, während umgekehrt der Glaube sich wohl zu erkennen geben kann, und, ob auch immer nur bedingungsweise, erkennbar ist“*). — Unser Begriff der Kirche schließt ferner.

4) die Bestimmung Schleiermacher's aus: „die christliche Kirche bildet sich durch das freie Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“ (Glaubensl. §. 2. §. 115), sowie

5) [die neuerdings namentlich von Krauß a. a. O. vertretene Ansicht, nach welcher Kirche und Reich Gottes einander entgegengesetzt und die Idee des Gottesreichs an die Stelle der unsichtbaren Kirche gerückt wird; die Kirche wird dabei nur als eine äußerlich weltliche Institution stehen gelassen. Aehnlich A. Dorner (Kirche und Reich Gottes 1883), der die Kirche in den Begriff Kultusgemeinschaft aufgehen läßt, der Wort und Sakrament als Gemeinschaftszeichen, wie als Gnadenmittel dienen.] S. auch oben S. 501.

Wider alle diese und ähnliche Bestimmungen enthält der VII. Art der Augustana das ausreichende Korrektiv.

§. 82.

Da die Kirche, wie wir sahen, geistleiblicher Natur ist, so hat sie auch einen sichtbaren, geschichtlichen Bestand in der Welt: sie existiert als wirkliches Gemeinwesen (congregatio), und stellt sich als solches dar. Diese ihre geschichtliche Existenz bringt es mit sich, daß sie überall da wo sie ein größeres Raumgebiet einnimmt, sich in Einzelgemeinden gliedert, deren Komplex die eine Gemeinde des Herrn bildet. Dies ist der konkrete Bestand der Kirche in der Welt.

Nun hat sich uns schon im vorigen §. gezeigt, daß ihre geschichtliche Wirklichkeit ihrer göttlichen Idee noch nicht völlig entspricht. Ihre innere Schönheit ist noch verhüllt, erst im Aufbrechen begriffen;

*) Vgl. Harnack: die Kirche, ihr Amt und Regiment, 1862, insb. die präzise Bestimmung des Wesens der Kirche und die treffende Beurteilung der in Rede stehenden Gegensätze.

was davon an den Tag tritt, ist nur ein dürftiger Wiederschein dessen, was sie ist. Dazu kommt, daß das Maß des Glaubens in ihren Gliedern ein sehr verschiedenes ist: von da an, wo er erst als keimhafter Anfang in dem getauften Kinde lebt, bis zur Höhe selbstbewußter Mannesreife, und von da wieder bis hinab in die Tiefe, wo er wie ein glimmender Docht unter Kampf und Anfechtung fast erlischt — welch eine unendliche Reihe von Stufen desselben; und überall, wo er noch in irgend einem Maße vorhanden ist, sei er auch nur als leiser, unhörbarer Pulsschlag des innern Lebens oder als Schreien des Herzens nach dem Heil, da ist noch Zusammenhang mit Christo und darum auch Zugehörigkeit zur Kirche. — Aber es ist noch ein anderes. Da die Gnadenmittel nicht magische, unwiderstehlich wirkende Potenzen sind, so kann es geschehen, daß einzelne, wenige oder viele, nur äußerlich dem Ruf des Evangeliums gehorchen, während sie innerlich ganz unbekehrt bleiben; das ist eine Thatsache, die uns schon früher, als wir von der Berufung der Völker sprachen, entgegentrat, die sich aber auch an solchen, die innerhalb der Kirche geboren und von ihr getauft sind, wiederholen kann und faktisch wiederholt. Denn auch Getaufte können im bewußten Unglauben und Sündendienst so tief sinken, daß sich das Band zu Christo auf ihrer Seite völlig löst.

So findet sich denn innerhalb des Bereichs der Kirche nicht nur der Unterschied zwischen unendlich vielen vielfach in einander übergehenden Standpunkten des christlichen Glaubens und Lebens, sondern auch der Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Dieser Gegensatz entscheidet allerdings über die Zugehörigkeit zur (wesentlichen) Kirche: denn wo der Glaube an Christum völlig erloschen ist, da hat der Mensch aufgehört, ein Glied seines Leibes zu sein. Er gleicht dann der verdorrten Rebe am Weinstock. Aber äußerlich läßt sich dieser innere Gegensatz nicht konstatieren; es gibt dafür kein sichtbares, untrügliches Kriterium. Selbst da, wo augenfällige Sünden die völlige Lösung des Zusammenhangs mit Christo zu dokumentiren scheinen, kann innerlich noch ein Zug zu ihm bestehen — und welches menschliche Urteil darf sich anmaßen, zu entscheiden, ob der Abfall ein totaler und unheilbarer sei, oder noch Hoffnung auf Buße und Erneuerung übrig lasse?

Dazu kommt, daß, wenn auch von Seiten getaufter Christen der Lebenszusammenhang mit Christus völlig zerrissen wäre, doch kraft der Taufe noch immer ein wenn auch nur einseitiges und ob-

jektives Verhältnis Christi zu ihnen besteht und ihnen die Möglichkeit der Rückkehr offen hält. Insofern aber stehen auch sie noch immer in einem Verhältnis zur Kirche, welches jedoch — entsprechend ihrem Verhältnis zu Christus — nicht Gliedschaft an seinem Leibe, mithin auch nicht wahre Mitgliedschaft der Kirche, sondern nur Teilnahme an der äußern Seite derselben ist und wofür sich gleichfalls kein untrügliches Kennzeichen aufstellen läßt.

Bei diesem Stande der Dinge kann die Kirche die Zugehörigkeit der einzelnen zu ihrer Gemeinschaft nicht abhängig machen von dem persönlichen Glauben an Christum — sie, die Kirche, ist ja nicht die Herzenskündigerin — sondern sie muß sich mit solchen Merkmalen begnügen, welche eine wenigstens relative Gewißheit dafür darbieten, und diese können keine andern sein, als die Teilnahme an den Akten, in denen sie ihrer Glaubensgemeinschaft mit Christo einen wahrnehmbaren Ausdruck gibt: also das Mitbekenntniß ihres Glaubens und der Mitgebrauch ihrer Sakramente. Davon aber ist es die unvermeidliche Folge, daß nun ihr äußerlich empirischer Bestand sich nicht mehr mit ihrem Wesen deckt.

Auf diesen ihren geschichtlich-konkreten Bestand hin angesehen, bezeichnen wir die Kirche als coetus vocatorum, und unterscheiden zwischen ihm und dem coetus credentium; zwar nicht so, als ob letzterer nicht mitbegriffen wäre in dem ersteren — denn alle Gläubigen sind zugleich durch Wort und Taufe Berufene; aber der coetus vocatorum als der Komplex der zu gleichem Bekenntnis und Sakramentsgebrauch Verbundenen*) (societas externarum rerum et rituum) deckt sich nicht mit dem coetus credentium et sanctorum.

Dieser Unterschied fällt nun keineswegs zusammen mit dem vorhin besprochenen zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, ja es ist geradezu verwirrend, ihn darauf anzuwenden. Denn was beiderlei Glieder von einander unterscheidet, ist eben nicht die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, welche vielmehr beiden gemeinsam ist; was sie unterscheidet, ist die innere Stellung zu dem Haupte, und für diese bietet die sichtbare Bekenntnis- und Gnadenmittelgemeinschaft kein untrügliches Zeichen dar; sie ist, dem menschlichen Auge verborgen, dem Herrn allein bekannt. Daher lassen sich beide Gebiete nur im Begriff auseinanderhalten; sie verhalten sich nicht wie zwei neben

*) Der Abfall vom Bekenntnis und die offenbare Verachtung der Sakramente schließt auch von der äußern Gemeinschaft aus.

oder um einander herumliegende Kreise, sie sind in einander verflochten, und eben hierin liegt der Grund, warum das Bestehen einer heiligen christlichen Kirche in der Welt und selbst in der äußern Christenheit immer ein Gegenstand des Glaubens bleibt. Es ist das Vertrauen auf die siegreiche Gnadenmacht des Herrn und auf die den Gnadenmitteln gegebene Verheißung, worauf sich der Glaube an das wirkliche und ununterbrochene Dasein der wahren Kirche gründet. Sie kann da nicht fehlen, wo das Wort des Lebens verkündigt wird; wenn auch in einer noch so geringen Zahl ihrer jeweiligen Glieder oder in noch so dürftiger Gestalt, wenn auch dem äußern Auge verborgen — ganz fehlen kann sie nie; das trauen wir der Gotteskraft der Gnadenmittel zu. Aber auch bei dem äußerlich blühendsten kirchlichen Gemeinwesen können wir nicht mit Fingern zeigen und sagen: hier sei die Braut des Herrn; keine sichtbare Kirchengemeinschaft darf sich rühmen, in ihr sei das Zion Gottes beschlossen. Erst der Tag des Herrn macht den innern Unterschied auch äußerlich kund und scheidet von einander, was nicht zusammengehört. Bis dahin gleicht die Kirche ihrem geschichtlichen Bestande nach dem Acker, auf welchem Unkraut und Waizen durch einander wächst (boni mixti malis).

Es ist etwas unendlich Schmerzliches um dieses Mißverhältnis zwischen der Erscheinungsform der Kirche und ihrem Wesen, es ist ein Kreuz, das sie, wenigstens bis zu einer gewissen Grenze tragen muß. Diese Grenze bestimmt die Pflicht der Selbstbewahrung. Sie endet da, wo die Menge der unlautern Glieder dergestalt die Oberhand gewönne, daß sie die Kirche hinderte, sich als das was sie ist darzustellen und zu bethätigen, da also wo es ihr verwehrt werden wollte, sich thatsächlich zu Christus zu bekennen, sein Wort zu verkündigen, die Gnadenmittel seinem Befehle gemäß zu verwalten und ihr Gemeinschaftsleben nach seinem Willen zu gestalten. In einem solchen Falle fordert die Pflicht der Selbstbewahrung entweder die Ausschließung der ungläubigen Glieder, oder, wo das nicht möglich, die Lossagung der Kirche von dem äußern Verband mit denselben. — So lange dieser Fall nicht eintritt, hat sie die Pflicht, jenes Mißverhältnis nicht nur hinzunehmen, sondern die Arbeit, die ihr daraus erwächst, und den geistlichen Kampf gegen die heterogenen Elemente, der sich ihr damit aufdrängt, aufzunehmen und im Glauben an den Beistand ihres Herrn zu bestehen. Es hängt dies auf's engste zusammen mit ihrer großen welthistorischen Aufgabe. Dies führt uns auf ihren Beruf und auf ihr Amt.

Die heil. Schrift bezeugt zunächst die Thatsache, die unser §. aussagt: der Zustand der apostolischen Gemeinden, namentlich der korinthischen und der kleinasiatischen (Offb. 2. 3) dokumentirt sie; die falschen Brüder, die übeln Arbeiter, die faulen Glieder, deren die Briefe Pauli gedenken, sind Zeugnis dafür. Die Schrift läßt uns aber auch erkennen, daß diese Thatsache unter providentieller Absicht stehe. Hieher gehören sämmtliche Parabeln von der Berufung zum Himmelreich: das Gleichnis vom Weizen und Unkraut auf dem Acker Mtth. 13, 24 – 30. 37—43, insb. von dem Netz, welches Fische aller Gattung (*καλὰ καὶ σαπρὰ*) in sich hereinzieht Mtth. 13, 47. 48; vom hochzeitlichen Kleide Mtth. 22, 9, der Befehl des Königs: „Rufet zur Hochzeit *ὅσους ἐὰν εὕρητε*" und v. 10: Und sie brachten alle zusammen, soviele sie fanden, *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς*." Vgl. auch 2 Tim. 2, 20. Man kann zwar nicht ohne weiteres sagen, daß in dem ersteren Gleichnis unter dem Acker die Kirche zu verstehen sei, aber den Schluß darf man doch daraus ziehen, daß solch eine Mischung, wie sie hier beschrieben wird, innerhalb des Umkreises der äußeren Kirchengemeinschaft stattfinden werde, was dann die beiden andern Parabeln ganz klar besagen; wir dürfen ferner dem Gleichnis vom Unkraut entnehmen, daß das zwiefache Gewächs, besonders so lange es noch im Wachsen begriffen ist, sich nur schwer oder gar nicht unterscheiden lasse; wir werden den Grund, warum der Herr jene heterogenen Elemente in seinem Reiche duldet, darin finden dürfen, daß auf diese Weise noch viele, die demselben erst nur ganz äußerlich angehören, innerlich gewonnen und so errettet werden können; und endlich werden wir in dem Umstand, daß die Ausscheidung erst am Ende stattfinden solle, eine Bestätigung erblicken dürfen für unsern Satz, daß die wesentliche Kirche binnen dieser ganzen Weltzeit immer nur innerhalb des sichtbaren coetus vocatorum ihre Existenz habe und haben solle: ein Satz, für den überdies der ganze Thatbestand der apostolischen Kirche und der Gesammtinhalt der apostolischen Briefe spricht.

Keineswegs aber ist man berechtigt, in dem allen einen Widerspruch gegen die obigen Schriftaussagen (zu §. 80) über den Wesensbegriff der Kirche und über die Zugehörigkeit zu ihrem Organismus zu finden, oder dieselben darnach zu modifiziren. Denn ihr Wesen wird durch die Beimischung unächter Glieder, die sich zu demselben wie ein Accidens verhalten, nicht alterirt, es bleibt nichtsdestoweniger Glaubensgemeinschaft in Christo, und damit bleibt auch alles stehen, was wir über die Mitgliedschaft an ihr sagten. — Die Teilnahme Ungläubiger an ihrer äußern Seite ist eine Thatsache, die ihren Grund darin hat, daß der Herr seine Kirche in eine Welt der Sünde und des Todes hineingebaut und es mit ihr nicht auf eine Gewaltherrschaft, sondern auf eine Herrschaft des Geistes und

der Liebe, mithin auf den freien Gehorsam der Menschen abgesehen hat. Dieser heilige Zweck hat jene Thatsache zum unzertrennlichen Korrelate. Man kann sagen, sie sei eine Antinomie gegen den Wesensbegriff der Kirche; aber sie steht unter der Geduld des Herrn — so soll sie auch von den Seinigen mit Geduld getragen werden. Ebendeshalb dürfen wir uns auch nicht weigern, dieses Sachverhältnis in der Dogmatik anzuerkennen; es enthält die Nötigung, das Wort Kirche in einem engern und weitern Sinn zu nehmen, und darin lassen wir uns selbst durch den Schein, als ob dadurch die Einheit des Begriffs gefährdet werde, nicht abhalten. Es ist nur die thatsächliche Wirklichkeit, der wir damit einen Ausdruck geben, und die göttliche Geduld, die wir darin preisen. Doch hat auch sie ihre Grenze.

Die Gegensätze, die unser §. im Auge hat, sind einerseits: die Sammlung einer sogenannten „reinen" Kirche aus lauter Heiligen bestehend; andrerseits ein Verhältnis der Kirche zu der halb- und ungläubigen Masse, vermöge dessen letztere ihren Willen zur Norm erheben und das Recht der Gläubigen untertreten darf: „die Herrschaft der Majoritäten."

Der kirchliche Konsensus zu §. 79 – 82. Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Kirche nimmt diesen Weg: Ausgehend von der unmittelbaren Einheit der innern und äußern, der wesentlichen und empirischen Seite der Kirche, gelangt sie zur völligen Identifizirung beider und damit zur völligen Veräußerlichung der Kirche; dann schreitet sie durch die Diremtion zur rechten Vermittlung ihrer Momente fort.

Wenn das Apostolische Symbolum eine heilige Kirche, ecclesiam sanctam, bekennt, so versteht es darunter die Kirche in ihrem geschichtlichen Bestande. Heilig nennt es dieselbe, weil sie von der Welt ausgesondert, vom heil. Geist geheiligt, der Tempel Gottes in der Welt ist. Die Unterscheidung zwischen einer äußern und innern, unsichtbaren und sichtbaren Seite lag einer Zeit ferne, in welcher die Kirche aus der Völkerwelt heraus durch die Bekehrung zu Christus gesammelt wurde und die Taufe vorzugsweise Proselytentaufe war. Ihre Glieder sind die fideles im Unterschied von den Katechumenen; Kirche und heiliger Geist, Glaube, Taufe, Sündenvergebung, Heiligung bilden ein unzertrennliches Ganzes. Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (Iren. III, 24) — das gilt von der einen, unsichtbar sichtbaren Kirche. So ganz ist hier noch Inneres und Aeußeres als Einheit gedacht. Dieser Kirche in ihrem geschichtlichen Bestande eignen daher die Prädikate der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität, der Apostolizität; in ihr und sonst nirgends findet sich die seligmachende Wahrheit (depo-

sitorium veritatis), die wahre, apostolische Tradition; sie ist der Eingang zum Leben (III, 4), sie die Arche, welche durch's Wasser hindurch rettet; sie das Haus Gottes, außerhalb dessen es kein Heil gibt: extra hanc domum i. e. extra ecclesiam nemo salvatur, Origenes Hom. III in Jos. Tertulian de praescr. 21. 32. 35. Dieser Begriff der Kirche wurde auch dann noch festgehalten, als sich dieselbe einerseits nach innen hierarchisch organisirte, andererseits allmählig in die Welt hinein entwickelte und weltliche Elemente in sich aufnahm. Am stärksten von Cyprian, welcher das in der cathedra Petri kulminirende Episkopat als die Einheit der Kirche betrachtet und das Heil des einzelnen nur in der Einheit mit diesem so verfaßten, sichtbaren Organismus erblickt, de unit. eccl. 4: Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia esse se confidit? — c. 6: Habere jam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. So bahnte sich die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche an. S. Dogmengesch. I, S. 583 ff. u. zum Ganzen Seeberg, Begriff der christl. Kirche I. 1885*).

In dem Maße, als sie auf dem bezeichneten Wege fortschritt, drängte sich ihr auch die Inkongruenz ihrer Wirklichkeit mit ihrem wahren Wesen, die Antinomie ihrer beiden Attribute, der Katholizität und der Heiligkeit auf. Dieser Gegensatz rief die montanistische, die novatianische und die donatistische Bewegung hervor. Durch letztere insbesondere sah sich die Kirche zu einer Verhältnisbestimmung über Allgemeinheit und Heiligkeit, über Wesen und Erscheinung fortgetrieben. Es war die Frage: ob das Dasein von Bösen in der Kirche das substanzielle Wesen der Kirche, ihre Wahrheit, nicht aufhebe? Allein die hergebrachte Voraussetzung, daß die äußere sichtbare Kirche unmittelbar auch die wahre sei, oder sich doch mit ihr vollständig decke, beherrschte beide streitende Parteien so stark und gleichmäßig, daß es zu keiner wirklichen Lösung kommen konnte. Die Donatisten behaupteten: Wenn eine Kirche unwürdige Mitglieder (offenbare Sünder), ohne Kirchenbuße von ihnen zu verlangen, dulde, so verliere sie den Charakter der Reinheit und Heiligkeit und höre ebendamit auf wahre Kirche d. h. die Kirche zu sein, wovon dann die weitere Folge sei, daß auch ihre sakramentlichen Handlungen unkräftig und ungiltig werden. Denn nur in der wahren Kirche sei der Herr und der Geist. So erklärten die Donatisten ihre Kirchengemeinschaft für die wahre, weil heilige

*) Doch will nicht übersehen sein, daß die Alexandrischen Lehrer das Wesen der Kirche innerlicher denken; Clemens Alex. Str. VII, 5 pg. 846 sagt, er nenne Kirche nicht den Ort, sondern *τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν*, Origenes Homil. I in Genesin: Ipsi, qui non habent maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi, sunt vera ecclesia.

Kirche, und sonderten sich als solche von der großen (unreinen) Kirchengemeinschaft ab. Die Katholiker hingegen, Augustin an der Spitze, machten als das Hauptmerkmal der Wahrheit der Kirche geltend die Katholizität, die Verbreitung über den ganzen Erdkreis*), welche, auf göttlicher Verheißung beruhend, in fortschreitender Verwirklichung begriffen sei (replebitur gloria ejus omnis terra); daraufhin schlossen sie die Donatisten, als eine dieses Charakters entbehrende, kleine, separatistische Gemeinde, von der Wahrheit der Kirche aus**). Indem also dort das Moment der Reinheit und Heiligkeit, hier das der Universalität und Einheit zum Wesensbegriff der Kirche erhoben, beides aber auf die sichtbare, empirische Kirchengemeinschaft bezogen wurde, gerieth diese selbst in Gefahr, in zwei (sichtbare) Kreise oder Teile auseinanderzugehen, deren jeder ein unveräußerliches Merkmal des Wesens der Kirche, unter Darangabe des andern ebenso wesentlichen, für sich festzuhalten suchte. Es war dieselbe Identifizirung des Wesens der Kirche mit ihrem geschichtlichen Bestande in der Welt, derselbe Grundsatz, daß nur in der Gemeinschaft mit der einen, sichtbaren, verfaßten Kirche die Teilnahme an den Wirkungen des heil. Geistes und das Heil zu finden sei — dieser Grundsatz war es, welcher von beiden Teilen festgehalten, zu dieser Zertrennung führte. S. Dogmengesch. I, S. 590 ff.

Aber gerade an dieser Erfahrung mußte man wenigstens eine Ahnung von der Unstatthaftigkeit jener schlechthinigen Gleichsetzung gewinnen. Die „katholische Kirche" konnte sich des Prädikates der „Heiligkeit" unmöglich begeben, ohne sich selbst aufzugeben; sie suchte es daher zugleich mit der Einheit zu behaupten; man läugnete, daß die Kirche durch die Duldung unwürdiger Glieder den Charakter der Heiligkeit verliere, man setzte die Heiligkeit der Kirche in den Besitz der Sakramente, oder man verlegte sie in das Jenseits, allein man fühlte auch, daß man mit diesen und ähnlichen Verwahrungen nicht ausreiche — modifizirte den Begriff der Heiligkeit selbst einigermaßen u. s. w. — und hier war es nun, wo Augustin, indem er die Bösen als ein bloses Accidenz an der Substanz der Kirche bezeichnete, zur Unterscheidung einer wahren Kirche, welche der eigentliche Leib Christi sei, und einer, die es nur zu sein scheint, gelangte (corpus Christi verum et permixtum sive simulatum). Er sagt: in ecclesia catholica et bonos et malos esse, sed tamquam palea et grana — Alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint ea-

*) Καθολικὴ ecclesia dicitur, quae per totum terrarum orbem diffunditur, Ep. 170.

**) Man berief sich von beiden Seiten auf das Gleichnis vom Waizen und Unkraut. Die Donatisten verstanden unter dem Acker die Welt, die Katholiken die sichtbar erscheinende Kirche.

dem **domus** Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga . . **alios** autem ita constat esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem salutiferae pacificaeque justitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis, contra Donat. L. IV, c. 51. Und in der Schrift de unitate ecclesiae: Multi sunt in sacramentorum **communione cum** ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia; vgl. c. Petil. II, c. 118. Bis zu diesem inhaltschweren Satze schreitet Augustin fort. Der eigentliche Kern der Kirche sind ihm die Heiligen, der Weizen auf dem Acker (grana); in ihnen hat die ecclesia sine macula et ruga bereits wirkliche Existenz (c. ep. Parm. 3, 2, 10); das Stroh, das annoch mit dem Weizen vermischt ist, ist nur das Accidentielle, wieder Verschwindende. So bildet dem Augustin die communio sanctorum die zwar der äußern Betrachtung sich entziehende, aber nichtsdestoweniger in der sichtbaren Kirchengemeinschaft vorhandene und wirksame, den Begriff der Kirche eigentlich konstituirende Macht. Ja er geht einmal so weit, daß er dem Satze: „in der äußern Gemeinschaft der Kirche gibt es Schlechte, die nicht der wahren unitas angehören", den andern an die Seite stellt: „daß auch außerhalb der äußern Gemeinschaft sich Gute (Heilige) finden", de bapt. 4. Aehnlichen Aeußerungen begegnen wir auch bei andern VV., z. B. bei Hieronymus in der (von der Apologie citirten) Stelle: Qui peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari, nec Christo subjectus dici; ferner: Ipsa ecclesia est sanctorum omnium congregatio. — Dabei ist nun Augustin nicht der Meinung, als bildeten diese beiden Kreise zwei Kirchen (wie ihn die Donatisten verstanden), er schließt beide immer wieder in den Begriff der einen Kirche zusammen, ebenso wenig teilt er die Ansicht Cyprians, als ob das Festhalten an dem Episkopat die Bedingung der Gemeinschaft mit Christo wäre; er protestirt ausdrücklich gegen die Behauptung Parmenian's, daß der episcopus mediator inter Deum et populum sei, er macht das Heil nur abhängig von der communio mit der Einheit der Kirche, der sponsa Christi — und so haben wir hier nicht nur einen Fingerzeig, wohin eine tiefere Erwägung des Wesens der Kirche führen werde, sondern den Anklang eines Konsensus mit unserer Anschauung*). Aber konsequent durchgeführt sind diese Gedanken bei Augustin nicht. Denn immer überwiegt doch bei ihm die andere Betrachtungsweise der Kirche, als des großen sichtbaren, verfaßten Organismus; von ihm ist es gemeint, wenn er sagt: Ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput

---

*) Vgl. auch Schmidt: Augustins Lehre von der Kirche, in den Jahrb. für deutsche Theol. VI, Hft. 2, S. 214 ff.

Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia, de unit. eccl. 49, oder ebend: Nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire (homo). Auch diese Aeußerung ist an sich noch nicht notwendig irrig; sie kann, auf die eine unsichtbar=sichtbare Kirche angewendet, einen ganz guten Sinn haben; falsch wird sie erst durch die Beziehung auf den äußerlich empirischen Bestand der Kirche, insb. auf die hierarchisch verfaßte Kirche. — In letzterem Sinne wurde sie allerdings je mehr und mehr angewendet, womit denn das richtige Verhältnis in sein Gegenteil verkehrt und die bereits begonnene Veräußerlichung des Kirchenbegriffs vollendet wurde, während sich auf der andern Seite Jovinian lediglich an die abstrakte Idee der innern, übersinnlichen Kirche hielt.

Im Mittelalter fehlt es keineswegs, wie man häufig annimmt, an einem tieferen, geistigen Begriff der Kirche. Die Scholastiker haben ihn freilich nicht bei dem Locus de ecclesia, denn einen solchen kennen sie in der Regel nicht, — sondern in ihrer Lehre von Christo und von der Versöhnung; da ist ihnen „die Gemeinde der mystische Leib des Herrn, der aus allen gebildet wird, die durch den rechten Glauben und durch die Sakramente des Glaubens zu ihm kommen." Dieser mystische Leib, dessen Haupt Christus ist, umfaßt sowohl die früheren (alttestl.) als die gegenwärtigen und künftigen Gläubigen: in Christum credentes et renati, qui per fidem copulantur Christo et per gratiam influentem fiunt membra Christi et templa Spiritus s., ac per hoc filii Dei patris, connexi ad invicem per indissolubile vinculum charitatis, quod sicut distantia locorum non dividitur, sic nec diuturnitate temporum separatur; ac per hoc omnes justi, ubicunque sint et quandocunque fuerint, unum efficiunt corpus Christi mysticum, sensum et motum suscipiendo ab uno capite influente, secundum plenitudinem omnis gratiae in Christo habitantis, sicut in fonte, Bonaventura breviloq. IV, c. 5*). — Aber in der gemeinkirchlichen Lehre und Praxis war es anders. Da wurde nicht nur das Moment der Einheit und Sichtbarkeit unter völliger Hintansetzung des innern Wesens der Kirche einseitig betont, sondern die Hierarchie, der Klerus, identifizirte sich so völlig mit dem Wesen der Kirche, daß er sich, der Gemeinde gegenüber, als den eigentlichen Kern der Kirche betrachtete; und nicht nur das: er hatte sich in seiner bis auf die Apostel zurückgeführten geschichtlichen Succession zum priviligirten und ausschließlichen Inhaber der göttlichen Autorität und

*) Ebenso auch Thomas u. a. Vgl. o. S. 156 f. Ueber Hugo v. St. Victor s. Liebner 445. Selbst in der spätern römischen Theologie findet man noch ähnliches, s. Lämmer: Die vortrident. k. Theologie, S. 73 ff.

Verwalter der göttlichen Heilsgnaden erhoben: er hatte sich, in frevelhafter Ueberhebung, zum legitimen Institut der Heilsvermittlung gemacht. Dieser sichtbare hierarchische Organismus von dem Papste an bis herunter zu den Prälaten, Bischöfen und Klerikern war recht eigentlich an die Stelle der Kirche Christi, ja an die Stelle Christi getreten und hatte damit dem armen christlichen Volke den unmittelbaren Zugang zu dem Heile abgeschnitten; nur durch seine Vermittlung, nur durch den Anschluß an ihn, durch den Gehorsam gegen diese äußerliche Institution konnte der einzelne zu Christo gelangen; — damit war das ganze Christenthum zu einer nova lex, die „amtliche Priesterschaft" (sacerdotium) aus einer Dienerin Christi zur Herrin über die Gemeinde geworden, Begriff und Wesen der Kirche in's Gegenteil verkehrt — abgesehen von der Vergewaltigung der Gemeinden, von dem tiefen Verderben des Klerus und von der Korruption einzelner Heilslehren (Dogmengesch. II, S. 165 ff.)

Das ist die Anschauung von der Kirche, wie sie die Reformation vorfand*). Mit dieser Kirche mußte Luther brechen, nicht nur weil sie sich zu ihm von vornherein in entschiedenen Gegensatz stellte: das po=

*) Im Wesentlichen dieselbe, die hernach Bellarmin in die bekannte Definition gefaßt hat: Ecclesia est coetus hominum, ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis: daher ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. — Dazu die Bestimmung des Cat. Rom.: Bonos et improbos ecclesia complectitur. Doch ist mit dem allen der römische Begriff der Kirche noch nicht erschöpft, vollständig wird er erst, wenn man in das, was Bellarmin von dem legitimen Kirchenregimente sagt, die Lehre von dem Episkopat, als dem Institut der Heilsvermittlung, einträgt. [Damit aber erklärt sich die röm. Kirche für die allein seligmachende: extra ecclesiam (scil. cathol.) nulla datur salus.] Und von hier aus zeigt sich's auch erst, welche Bedeutung dort die Betonung der Sichtbarkeit der Kirche hat. — Der Gegensatz des protest. Kirchenbegriffs gegen diesen römischen liegt weder in dem Moment der Sichtbarkeit noch in dem der Anstaltlichkeit an sich, sondern in der Vorordnung der Sichtbarkeit vor der Unsichtbarkeit und in dem verschiedenen Sinne, in welchem „die Anstalt" auf beiden Seiten gefaßt wird. [Eine erste Opposition gegen den mittelalterlichen Kirchenbegriff finden wir schon bei den Vorreformatoren, besonders bei Wiklif und Hus. Nach ihnen ist die Kirche die universitas praedestinatorum in dieser wie in jener Welt, sie umfaßt Himmel und Erde und ist geeint durch die alles umspannende Vorausbestimmung des göttlichen Willens und die gegenseitige Liebe. Die Kirche ist darnach also wesentlich Glaubensgegenstand; die Heilsanstalt aber, mittelst deren Gott den Prädestinirten das Heil hier auf Erden mitteilt, ist nach Wiklif nicht jenes Regiment des Klerus, vielmehr kann sich auch unter frommen Laien die Heilswahrheit erhalten, während sie dem Klerus verloren geht.]

sitive Prinzip seines ganzen Lebens, die Rechtfertigung aus dem Glauben, drängte mit innerer Nothwendigkeit dahin. Ist es der Glaube an Christum, der Glaube allein, in dem der Mensch die freie Gnade Gottes unmittelbar ergreift und ist es Christus, der, im Glauben ergriffen, dem Menschen dieses Verhältnis zu Gott vermittelt, so kann zwischen dem Gläubigen und seinem Heilande gar nichts weiter in der Mitte stehen, wodurch das Verhältnis des Gläubigen zu ihm bedingt wäre, und müssen alle die gesetzlichen Bedingungen und verdienstlichen Leistungen, an welche die Kirche das Heil des einzelnen bisher geknüpft hat, ja sie selbst die Kirche in der Stellung, die sie sich gegeben hat, sie als diese gesetzliche Heilsvermittlungsanstalt muß dahinfallen, zu Ehren der alleinigen Mittlerschaft Christi und zu Trost den armen, heilsbedürftigen Seelen. Damit kehrt sich das ganze Verhältnis um. Bedingt die Kirche nicht mehr heilsmittlerisch das Verhältnis des einzelnen zu Christus, so bedingt vielmehr umgewandt das Verhältnis zu Christo das zur Kirche: erst Christus und der Glaube, welchen das Wort von ihm wirkt, dann die Wirkung: die Kirche. Habe ich Christum im Glauben, so habe ich in ihm Gemeinschaft mit allen, die demselben Christus angehören — und frage ich von da aus, was es denn um die Kirche sei, so kann sie nicht sein „das äußere, sichtbare Kirchenthum mit seinen Prälaten und Bischöfen, die von Christo und von dem Glauben nichts wissen noch lehren", sondern bei denen muß sie sein, die den rechten Glauben an Christum haben und da muß sie sein, wo das Zeugnis von diesem Christus ist, welches den Glauben schafft. Aus diesem inneren Zusammenhang mit den tiefsten religiösen Interessen ging Luthers Lehre von der Kirche hervor, deren Aufstellung und Entwicklung zu seinen größten Thaten gehört, ja gewissermaßen die zentrale welthistorische That Luthers ist.

Bei der Sorgfalt, mit welcher neuerdings diese seine Lehre dargestellt worden ist*), wird es genügen ihre Grundzüge anzugeben. Schon in den Resolutiones vom J. 1519 hat er sie ausgesprochen, hernach zu Leipzig in dem Satze: una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas grundleglich bekannt**), von da an fast

---

*) Insbesondere von Köstlin in der Schrift: Luthers Lehre von der Kirche 1853 und in desselben: Luthers Theologie 1863; Höfling: Grundzüge evangelisch-luth. Kirchenverfassung (1853); Harleß: Kirche und Amt 1853; von C. F. Walther: Kirche und Amt 1852 (mit reichlichen Belegen aus den Quellen); Münchmeyer: Die sichtbare und unsichtbare Kirche 1854; B. Wendt: Zwei Bücher von der Kirche 1859.

**) Vgl. dazu Luther W. IV, 1218; und Köstlin, Luthers Theol. I, 248 ff.

überall in seinen Schriften, insb. in der Schrift: vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten 1820 (Erl. A. Bd. 27, 85), im gr. Katech. (Bd. 21) und in der von den Conciliis und Kirchen 1539 (Bd. 25), außerdem in der Antwort an Emser 1521 (Bd. 27, 200), in der Auslegung von Johannes Kap. 16 (Bd. 50, 7 ff.), von Mtth. Kap. 18 (Bd. 44, 1 ff.) sie entwickelt.

Zunächst das Wesen der Kirche. Im gr. Katech. bemerkt Luther: Das Wort ecclesia, für den Deutschen mißverständlich, bedeute eigentlich „eine gemeine Sammlung, eine christliche Gemeine"; der Zusatz communio s. sei die nähere und allerdings richtige Auslegung, obwohl auch der Ausdruck „Gemeinschaft" nicht völlig zutreffend ist. „Recht deutsch zu reden sollte es heißen: eine Gemeine der Heiligen, d. h. eine Gemeine, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher: eine heilige Gemeine" — „das ist die Meinung von diesem Zusatz: Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, von eitel Heiligen unter einem Haupt, Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinn und Verstand; mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang, hinein zu kommen" Bd. 21, 103. Vgl. Bd. 24, 327. Bd. 27, 96; und ebd. 101: „Darum habe das fest, wer nicht irren will, daß die Christenheit sei eine geistliche Versammlung der Seelen in einem Glauben, und daß niemand seines Leibes halben werde für einen Christen geachtet, auf daß er wisse, die natürlich, eigentlich, rechte wesentliche Christenheit stehe im Geiste und in keinem äußerlichen Ding, wie das mag genannt werden. Denn alle ander Ding mag auch haben ein Unchriste, die ihn auch nimmermehr einen Christen machen, ausgenommen den rechten Glauben, der allein Christen macht." Die entsprechendste Wesensbezeichnung ist: ein heilig christlich Volk. Vgl. die Hauptstelle Bd. 25 (v. d. Concil.), 353 f.: „Die Christen sind ein besonder berufen Volk und heißen nicht schlecht ecclesia, Kirche oder Volk, sondern sancta, catholica, christiana, das ist, ein christlich, heilig Volk, das da gläubet an Christum, darum es ein christlich Volk heißt, und hat den heiligen Geist, der sie täglich heiliget, nicht allein durch die Vergebung der Sünden, so Christus ihnen erworben hat (wie die Antinomer närren), sondern auch durch Abthun, Ausfegen und Tödten der Sünden, davon sie heißen ein heilig Volk. Und ist nun die heilige christliche Kirche so viel als ein Volk, das Christen und heilig ist, oder, wie man auch zu reden pflegt, die heilige Christenheit; item

die ganze Christenheit. Und wären im Kinderglauben solche Worte gebraucht worden: Ich gläube, daß da sei ein christlich heilig Volk, so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden undeutlichen Worte „Kirche“ ist eingerissen. Denn das Wort, „christlich heilig Volk“ hätte klärlich und gewaltiglich mit sich gebracht, beide, Verstand und Urteil, was Kirche oder nicht Kirche wäre. Denn wer da hätte gehört dies Wort, christlich heilig Volk, der hätte flugs können urteilen: der Papst ist kein Volk, vielweniger ein heilig christlich Volk. Also auch die Bischöffe, Pfaffen- und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk; denn sie gläuben nicht an Christum, leben auch nicht heilig, sondern sind des Teufels, böse, schändlich Volk. Denn wer nicht recht an Christum gläubt, der ist nicht christlich oder ein Christ. Wer den heiligen Geist nicht hat wider die Sünde, der ist nicht heilig. Darum können sie nicht ein christlich heilig Volk sein, das ist, sancta et catholica ecclesia.“

So gefaßt ist die Kirche, weil ihrem innern Wesen nach äußerlich nicht erkennbar, ein Glaubensartikel: „Alle Christen in der Welt beten also: Ich glaube in den heil. Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so folget daraus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann noch fühlen; mag auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist sie. Denn was man gläubet, das siehet oder empfindet man nicht; wiederum was man aber siehet oder empfindet, das gläubt man nicht“, Bd. 27, 303; vgl. Bd. 25, 358: „Der Kinderglaube lehrt uns, daß ein heilig, christlich Volk auf Erden sein und bleiben müsse bis an der Welt Ende. Denn es ist ein Artikel des Glaubens, der nicht aufhören kann, bis da kommt, das er gläubet, wie Christus verheißt Mtth. 28, 20: Ich bin bei euch bis an der Welt Ende. Wobei will oder kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt sei“?

Aber eben diese Frage verlangt auch eine Antwort; es ist dem einzelnen Gläubigen von höchster, praktischer Wichtigkeit, zu wissen, wo er diese Kirche, deren er selbst ein Gliedmaß ist, mit Sicherheit finden könne. Dies führt uns auf die andere Seite der Lehre Luthers, die ihm ebenso wichtig, als die erstere ist. Obwohl die wahre Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist, hat sie doch gewisse Kennzeichen, an denen ihr wirkliches Dasein in der Welt erkannt werden kann. Auch dieses Moment hat Luther von Anfang an mit gleicher Energie zugleich mit der Unsichtbarkeit der Kirche hervorgehoben. Bd. 27 (vom Papstthum) 108: „Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirch in der Welt ist, sein die Tauf, Sakrament und Evangelium, und nicht Rom, dies oder

der Ort. Denn wo Tauf und Evangelium ist, da soll niemand zweifeln es seien Heilige da, und sollten's gleich eitel Kinder in der Wiege sein". Ausführlich Bd. 25, 359 ff., wo sieben solche Kennzeichen angegeben werden, außer den genannten: die Schlüssel, die rechte Bestellung der Aemter, das Gebet, die Gebetsgemeinschaft, die Bekenntnißgemeinschaft, das Heilthum des Kreuzes, wozu dann noch die Bethätigung des wahren Glaubens im Leben hinzugefügt wird. Doch bleiben jene drei die Hauptsache. Von dem Worte insonderheit heißt es: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum, Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein. Wer wollt's sonst predigen oder predigen hören, wo kein Volk Gottes da wäre? und was könnte oder wollte Gottes Volk glauben, wo Gottes Wort nicht da wäre." — Diese Sätze, die sich aus seiner Lehre vom Wort erklären, vervollständigen erst die Anschauung Luthers. Was Zeichen der Kirche ist, ist ihm zugleich Lebensgrund derselben: Wort und Sakramente sind die Mittel des heiligen Geistes, wodurch die Kirche gestiftet und erhalten wird (§. 65), „Gottes Wort ist es, das die Kirche macht"; und so kann er beide Gesichtspunkte zusammenfassend sagen: „Der heilige Geist hat eine Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes."

Blicken wir zurück, so tritt nach Luther die (wahre) Kirche, obwohl ihrem Wesen nach unsichtbar, doch durch ihre Selbstbethätigung in die Sichtbarkeit heraus, und Köstlin hat ganz recht, wenn er sagt; „eine Kirche, welche in dem Sinne unsichtbar wäre, daß sie jene äußern Zeichen nicht hätte, kennt Luther nicht; und umgekehrt ist ihm die äußerlich erkennbare Kirche wirklich Kirche erst durch das, was unsichtbar ist, und er sagt deshalb wiederholt von ihr, daß sie trotz ihren äußerlichen Merkmalen dennoch von allen, welchen der Sinn für's Unsichtbare fehlt, nicht könne erkannt werden." Erkennbar ist eigentlich immer nur das Gebiet, innerhalb dessen die (wahre) Kirche Bestand haben muß; „es heißt alles Christen und haben das Evangelium alle, aber das vierte Teil des Samens bleibet nur gut und bringet Frucht. Solches Christenvolk hab ich nie auf Erden gesehen .. die Personen kann ich nicht zählen, aber dies kann ich sagen, wo das Evangelium ist, daselbst sind Christen." zu Exod 16, 24. Bd. 35 338.

Von dieser unsichtbaren und doch zugleich äußerlich sich darstellenden Kirche gilt alles, was Luther von der Stiftung*), Bedeutung und Dauer

---

*) Köstlin, Luthers L. v. d. K. 85: „Es ist nicht richtig, daß nach lutherischer Ansicht erst eine unsichtbare Gemeinschaft da sei und diese dann zur

der Kirche sagt. Sie ist es, außerhalb derer er keinen Zugang zum Heil erkennt; sie, die unvergänglich durch alle Zeiten hindurch besteht und, wenn auch in ihrer Erscheinung wechselnd und selbst von der Welt unterdrückt, doch aus sich selbst heraus wächst und grünt.

Von den dargelegten Grundbestimmungen aus zieht nun Luther eine zwiefache Reihe von Folgerungen: die eine hinsichtlich der Zugehörigkeit der einzelnen zu dieser Kirche, die andere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den sichtbaren geschichtlichen Kirchengemeinschaften.

Die erstere ist die, daß nur die Gläubigen oder Heiligen zur Kirche gehören, die Gottlosen nicht, Bd. 27, 98: „Viel sein unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einigkeit, die doch mit Sünden sich aus der innerlichen, geistlichen Einigkeit schließen.“ Dabei will aber nicht übersehen sein, daß Luther auch die „rechten Christen“ nicht als Vollkommene denkt, sondern noch mit viel „Gebrechlichkeiten und Schwachheiten behaftet, und haben noch viel vom alten Sauerteig übrig, welches doch vergeben und nicht zugerechnet werden soll, sofern sie im Glauben bleiben und die übrige Unreinigkeit ausfegen.“ — Daher das bekannte Wort: „Der barmherzige Gott behüte mich ja vor der christlichen Kirche, darin eitel Heilige sind: Ich will in der Kirche und unter dem Häuflein bleiben, darin Kleinmütige, Schwache und Kranke sind, die ihre Sünde, Elend und Jammer erkennen und fühlen, auch ohn Unterlaß zu Gott um Trost und Hülfe herzlich seufzen und schreien und die Vergebung der Sünden glauben und um des Wortes willen, das sie rein und einfältig bekennen, Verfolgung leiden“; was nicht von dem großen Haufen, sondern von den „rechten Christen“ — von denselben, die anderwärts die Heiligen heißen — verstanden sein will.

Das andere ist das Verhältnis zu den geschichtlichen Kirchen: Da nach dem Bisherigen nur die Heiligen die (wahre) Kirche bilden, so folgt: „Daß nicht alle die Kirche sind, so den Namen der Kirche rühmen und führen“; der große ungläubige Haufe gehört ihr in Wahrheit nicht an; sie ist nur da, wo der heil. Geist und Gottes Volk ist, 27, 108. 25, 363. Dennoch begreift Luther häufig auch die Gesamtheit aller Getauften, der guten und bösen, unter dem Namen der Kirche, und unterscheidet dann beide in folgender Weise, Bd. 27, 102: „Um mehreres Verstandes und der Kürze willen wollen wir die zwo Kirchen

---

sichtbaren werde — so sehr man sich auch auf lutherischem Standpunkt verwahren muß gegen das Entgegengesetzte, daß nämlich „die sichtbare Kirche zuerst ist und jene erst diese bildet“ (Möhler); vielmehr ist das die Kirche konstituirende Unsichtbare immer zugleich da mit den äußern Zeichen und Mitteln — der die Gemeinde schaffende Geist zugleich mit Wort und Sakrament.“

nennen mit unterschiedlichen Namen. Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich, wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche innerliche Christenheit; die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leiblich äußerlich Christenheit"; . . „hierein gehören alle — die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründlich Christen oder nicht." . Aber damit setzt Luther nicht zwei neben einander stehende Kirchen: „nicht daß wir sie von einander scheiden wollen;" die innerliche Christenheit existirt immer nur in der äußerlichen, beide verhalten sich etwa „wie Seele und Leib, wie innerlicher und äußerlicher Mensch;" die erstere hat in der letzteren ihren wirklichen Bestand. Die Unterscheidung will zunächst nur besagen, „daß den wahrhaft Gläubigen immer auch viel Heuchler und falsche Christen beigemischt sind." Diese Beimischung ist schlechterdings unvermeidlich: „Wenn wir kein Unkraut leiden wollen, so würde auch keine Kirche sein," es hat zu keiner Zeit gefehlt und thut an sich der wahren Kirche, insb. so lang die Heuchler dieselbe Lehre mit ihr halten, noch keinen Eintrag: „Daß etliche falsche und ungläubige Christen darunter sind, entheiligen dieselben nicht das Volk Gottes, sonderlich weil sie heimlich sind: denn die offenbarlichen leidet nicht unter sich die Kirche, sondern straft und heiligt sie auch oder, wo sie nicht wollen, stößt sie dieselben aus durch den Bann von dem Heiligtum." Aber selbst wo die Ungläubigen die Oberhand gewinnen und die rechte Lehre verderben, bleibt doch immer inmitten der äußerlichen Christenheit die innerliche, und wird auch niemals dergestalt unsichtbar, daß sich nicht ihr Bestand an ihren unveräußerlichen Merkmalen erkennen ließe. Durch alle Kirchenzeiten hindurch läßt sich ihre Kontinuität verfolgen.

Der Nachweis dieser Kontinuität war für die scheinbar so junge evangelische Kirche von höchster Wichtigkeit; sie bedurfte seiner zu ihrer Apologie. Und Luther hat ihn auch nach zwei Seiten hin geliefert. Einerseits nämlich weist er nach, „daß wir die rechte alte Kirche sind, weil wir mit ihr dieselbe heil. Taufe, das Sakrament des Altars, die rechten alten Schlüssel, das Predigtamt und Wort Gottes rein und reichlich haben, ferner weil wir der Apostel Symbolon, den alten Glauben der alten Kirche aller Dinge gleich mit ihr halten, glauben und bekennen, gleich Gebet und Vater Unser u. s. w. und endlich dasselbe Leiden mit ihr teilen — also daß wir sagen dürfen, daß wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen heiligen christlichen Kirche ein Körper und eine Gemeinde der Heiligen"*). — Andrerseits aber zeigt Luther, wie selbst unter

*) Aus der Schrift: Wider Hans Worst 1541 Bd. 26; s. die ganze Darlegung S. 10—17.

dem Papsttum die Merkmale der Kirche, wenn auch verdunkelt und verschüttet, sich doch noch wahrnehmen lassen (reliquiae ecclesiae): „Schrift, Taufe, Sakrament, Predigtstuhl“ — und wo diese sind, „da muß auch der Glaube, christliche Kirche, Christus und der heilige Geist bei ihnen sein. . Nun finde ich dieselbige auch im Papsttum“ *). Aber, setzt Luther hinzu, indem er sich auf Röm. 9, 7 beruft, damit sei nicht gesagt, daß auch die sichtbare päpstliche Kirche mit ihren Prälaten u. s. w. die Kirche sei, sondern nur „daß auch unter dem Papsttum die christliche Kirche blieben ist.“ „Aber dagegen weiß ich auch, daß der große Haufe darunter, so das Ansehen haben vor allen, die sind es nicht. Als jetzund Päpste, Cardinäle, Bischöffe, die sind Gottes Volk nicht“ u. s. w. S. insb. Bd. 50, 8. 9. 14 Bd. 26, 157. 44, 5, wo er die römische Kirche Teufels Kirche nennt.

Hiernach ist Luthers Lehre völlig klar. Die „christliche Kirche“ ist ihm immer die unsichtbar-sichtbare in dem oben bezeichneten Sinne. Von ihr unterscheidet er die äußerlich empirische Gemeinschaft, wenn deren äußerer Bestand dem Wesen der Kirche nicht widerspricht, als „die Kirche insgemein, d. h. alle diejenigen, so einerlei Lehre öffentlich bekennen und einerlei Sakramente brauchen, obwohl viel Heuchler und Gottlose darunter vermischt sind“ — im Gegensatz zu „dem Häuflein derer, die Gottes Wort mit rechtem Glauben annehmen und den heil. Geist empfahen; dieses Häuflein heißt die Schrift die Kirche, welcher auch eigentlich der Name heilig gebühret“; zuweilen sagt er, jene heiße nur per synecdochen Kirche; hingegen wenn die äußerliche Kirchengemeinschaft in ihrer öffentlichen Gestaltung von der Wahrheit des Evangeliums abgefallen ist, unterscheidet er sie als die „falsche Kirche“ 26, 12, oder er spricht ihr den Namen der Kirche völlig ab, 26, 17. — — Der „äußeren Gemeinschaft“ kommt also je nach ihrem (erkennbaren) Verhältnis zur „innerlichen“ das Prädikat der mehr oder minder wahren oder falschen Kirchengemeinschaft zu: „Etliche haben das Wort ganz rein, etliche haben's nicht ganz rein.“ Ein sicheres Kriterium die Glieder beider zu unterscheiden gibt es nach Luther nicht; die ganze Unterscheidung zwischen der Kirche als äußerlichgemischter Gemeinschaft und Gemeinde der Heiligen fällt aber keineswegs mit der „zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ zusammen, sondern unter den Unterschied der ecclesia proprie dicta und ecclesia large dicta.

Damit kommen wir auf das kirchliche Bekenntnis zurück. Denn nachdem die Augustana Art VII den Wesensbegriff der Kirche in völliger Uebereinstimmung mit Luther aufgestellt hat, setzt sie Art. VIII hinzu:

*) Vgl. auch den Brief an zwei Pfarrherren: von der Wiedertaufe 26, 257 ff.

Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen, — cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint etc.; die damit angedeutete Unterscheidung bez. dann die Apologie Art. IV näher als ecclesia proprie dicta, und large dicta, und versteht unter letzterer die externa societas ecclesiae, societas externarum rerum et rituum, oder auch externa societas signorum ecclesiae; dahin rechnet sie den ganzen Komplex derer, die sich an Predigt, Sakrament, Gottesdienst der Kirche beteiligen, setzt aber sogleich hinzu: at ecclesia non est tantum soc. externa r. et rit, sed principaliter est societas fidei et spir. s. in cordibus, quae tamen habet notas etc. (s. die ganze Stelle §. 80. S. 504) — et haec ecclesia (diese unsichtbare und doch auch erkennbare) sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat et sanctificat. Quare illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi. . . Malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos re et nomine. Also dieselben Bestimmungen wie bei Luther. Man vgl. den ganzen Abschnitt der Apologie.

In den Loci Melanchthons v. J. 1535 an und bei Chemnitz tritt dann allerdings ecclesia late dicta mehr in den Vordergrund, und zwar im Gegensatz zu den spiritualistisch fanatischen Tendenzen jener Zeit, welche beide auseinanderreißend, kirchliche Lehre und Ordnung verwirrten und zerstörten, und indem sie aus der großen sichtbaren Kirchengemeinschaft heraus eine sichtbare Gemeinde „der Heiligen" zu konstituiren suchten, damit aus dem Geist in's Fleisch umschlugen. Ihnen gegenüber kam es darauf an hervorzuheben, daß die (wesentliche) Kirche nicht außerhalb der größern äußern Gemeinschaft ihren Bestand habe und haben solle: Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili cet. (C. Ref. XXI, 825). In demselben Gegensatz führt dann Melanchthon weiter aus, daß es sich hier nicht handle de idea Platonica sed de ecclesia visibili. Daher seine Definition: Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis *), in quo Deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed tamen de vera doc-

*) Es ist streitig, ob sich das visibilis auf ecclesia oder auf coetus bezieht; letzteres scheint Chemnitz zu meinen, wofür auch der Kontext und Mel. eigene Erklärung C. R. XXV, 47 spricht. — Man vgl. überhaupt Melanchthons Postilla C. R. XXIV, 365-67. 400 402 XXV, 46. 477.

trina consentientes*). Melanchthon lehrt also auch hier nicht zwei Kirchen, sondern er sieht wie Luther immer in der großen sichtbaren Gemeinschaft die Gemeinde der Heiligen, nur stellt er jetzt, — und das ist der Unterschied wie von seiner eigenen Darstellung in der Apologie, so auch von Luther — die Sichtbarkeit voran. (S. Pezel, argum. VII.) Noch entschiedener Chemnitz Loc. III de ecclesia 306: Gott wolle, daß wir fragen und erkennen: was und wo die wahre Kirche sei, damit wir uns ihr als Glieder anschließen und sie hören; denn sie ist wie die Stadt, die auf dem Berge liegt, und wie eine Leuchte, die auf den Leuchter gestellt ist. Ideo, fährt er fort, non Deo tantum, qui est absconditorum cognitor et cordium . . inspector, sed nobis eam etiam notam esse oportet. Et ea de causa definitur, quod sit visibilis coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis. Haec enim sunt signa monstrantia ecclesiam Dabei verkennt auch Chemnitz keineswegs das Recht und die Notwendigkeit, dieselbe Kirche**) mit Luther unsichtbar zu nennen, aber weil er einen andern Gegensatz im Auge hat, betont er die „Sichtbarkeit," welche dann, in diesem Zusammenhang, selbst einen etwas andern Sinn gewinnt***).

Die DD. des 17. Jahrhdt. hingegen kehren, im Gegensatz zu Bellarmin, wieder ganz zu demselben Gesichtspunkt wie Luther zurück. Sie nehmen den Ausgangspunkt für die Lehre von der Kirche in den Gnadenwirkungen des heil. Geistes durch Wort und Sakrament, in der dadurch bewirkten Gemeinschaft mit Christo, welche die Gemeinschaft der Gläubigen an ihm zur unmittelbaren Konsequenz hat Sie schließen sich daher genau an die Bestimmungen der Bekenntnisse an, ja sie betonen das Moment der Sichtbarkeit noch weniger, denn sie nehmen die Gnadenmittel nicht einmal mit in den Wesensbegriff der Kirche auf. In der Regel bringen sie die notae ecclesiae erst da, wo sie von der „wahren und falschen Kirche" reden, nach. Sie stimmen sämmtlich überein in der Definition Ecclesia (militans), proprie dicta, est congregatio vere credentium et sanctorum, qui, Christo capiti per fidem insiti, velut membra

---

*) Späterhin setzt Mel. statt non renati lieber: non sancti (Galle, 470), worin ihm Chemnitz folgt.

**) Denn auch Chemnitz redet hier von der eccl. vera.

***) Z. B. a. a. O 307: Ne ab externa illa specie (worauf die Römischen ein so großes Gewicht legen) judicetur de ecclesia, ideo dictum est, eam esse invisibilem. Hoc est, quod miser coetus, in quo multae sunt infirmitates, quique non tantum persecutione et cruce premitur, sed etiam offendiculis et scandalis deformatur, sit ecclesia, de qua non ab externa specie, sed ex verbo sit statuendum et juxta verbum judicandum. Etwas anders Luther oben S. 524.

viva unum cum ipso corpus mysticum constituunt*). Ihre forma interna et essentialis besteht in der unio spiritualis vere credentium mit Christo und untereinander; ihre materia bilden: homines vere credentes et sancti; ihre Prädikate sind: una, sancta, catholica, apostolica eccl.

Von ihr wird unterschieden die ecclesia late dicta (Baier: improprie et per synecdochen accepta): totus coetus vocatorum, ex vere credentibus admixtisque hypocritis et malis aggregatus. Das Einheitsband zwischen beiden: die externa professio evangelii et usus sacramentorum.

Ihr gegenseitiges Verhältnis aber wird von J. Gerhard in der Confess. cath. so bestimmt: non statuimus duas ecclesias, unam veram et internam, alteram nominalem et externam, sed dicimus unam eandemque ecclesiam, totum scilicet vocatorum coetum dupliciter considerari ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis in vinculo Spiritus s. consistentis. Diese Verhältnisbestimmung, die den normalen Stand der sichtbaren Kirche voraussetzt, ist völlig zutreffend, wird jedoch etwas unklar, wenn sie Gerhard (Loci XI, 82) folgenderweise unter den Gesichtspunkt der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit stellt: 1) visibilis est ecclesia respectu vocatorum, invisibilis respectu electorum; 2) visibilis respectu societatis externae, invisibilis respectu societatis internae; 3) visibilis respectu externorum mediorum — invisibilis respectu fidei et internorum donorum Spiritus s. in renatis. Denn die letztere Bestimmung gilt auch von der ecclesia proprie dicta (was übrigens von Gerhard selbst p. 85 anerkannt wird), und dient daher durchaus nicht, um den Unterschied zwischen ihr und der ecclesia late dicta, dem coetus credentium und dem coetus vocatorum, auszudrücken.

Innerhalb der ecclesia late dicta wird dann weiter richtig unterschieden zwischen ecclesia vera und falsa — je nachdem sie in ihrer ganzen erscheinenden Selbstbethätigung (in Bekenntnis, Lehre, Sakramentsverwaltung und Zucht) dem wahren Wesen der Kirche entspricht, oder eine Abartung von ihr bekundet; vgl. insb. Baier, a. a. O. §. 2355

---

*) Nach Baier P. III. c. 13 §. 18. Ich führe ihn deshalb an, weil er das Dogma am präzisesten behandelt hat; am ausführlichsten Gerhard Loc. XXIII (T. X. XI) unter spezieller Berücksichtigung Bellarmins, mit auffallender Kürze Calov T. VIII, nach vorangehenden langen geschichtlichen Expositionen, S. 250—280. — Vgl. überhaupt Schmid, Dogm. d. ev. luth. Kirche. §. 56.

Wir sehen, die Lehre uns. DD. von der Kirche steht in wesentlicher Uebereinstimmung mit Luther. Wir haben daran den vollständigen Konsensus zu unserer eigenen Darstellung mit dem einzigen Unterschiede, daß wir das, was unsere DD. ecclesia triumphans nennen, unter einem andern Namen der Eschatologie vorbehalten.

Die Verhandlungen der neueren Zeit haben nur dazu gedient, die altprotestantische Anschauung als die allein richtige zu bestätigen. Nachdem der Rationalismus mit den übrigen Dogmen auch das von der Kirche verflacht und dieselbe zu einer „moralischen Gesellschaft" herabgesetzt hatte, war es F. Schleiermacher, der zuerst wieder die Bedeutung der Kirche zu würdigen unternahm, und so wenig seine Bestimmungen darüber (Glaubensl. II §. 113 ff.) den Vollgehalt der biblisch-kirchlichen Lehre erschöpfen, so gehört doch gerade, was er nach dieser Richtung hin geleistet hat, zu seinen unsterblichen Verdiensten. Es war eine That, die Welt, sofern sie der Erlösung zugeeignet ist, unter den Begriff und die ganze Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirche zu stellen. Was wir an seiner Lehre auszusetzen haben, ist nicht nur die unrichtige Erklärung der Entstehung der Kirche (§. 115), nicht nur die Bestimmung über Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit (§ 148), sondern die Grundvoraussetzung auf der sie ruht, die Voraussetzung nämlich, daß Christus nicht mehr als selbständige Persönlichkeit existirt, wovon dann Schleierm. ganze Lehre vom heil. Geist und von der Kirche die Folge ist.

Indessen die Verhandlungen über unser Dogma fallen erst in die Zeit, wo sich aus dem wiedererwachten christlichen Bewußtsein das kirchliche heranzubilden begann. Es waren vorzugsweise praktische Fragen, die dazu den Anlaß gaben: zunächst die Symbolfrage, dann die Frage nach der Kirchenverfassung und die Gefahr, welche dem Bestande der lutherischen Kirche aus der Union erwuchs. Und da ist es vor anderen Höfling gewesen, der den ächt-lutherischen Begriff der Kirche und seine Bedeutung wieder geltend gemacht, und zwar, was vielfach verkannt worden ist, insbesondre auch das Verhältnis zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Seite derselben in's rechte Licht gesetzt hat*). Seitdem sehen wir zwei entgegengesetzte Extreme sich bekämpfen, deren eines ebenso einseitig die wahre Kirche lediglich als unsichtbar-innerliche Gemeinschaft zu fassen sucht, als die andere das ganze Gewicht auf die Sichtbarkeit und Anstaltlichkeit legt (s. o. §. 81). Doch beginnt bereits die Ueberzeugung siegreich

---

*) Zuerst in dem Programm: Ueber den Geist der protestantischen Kirche 1835 und in seiner Dissert.: de symbolorum natura etc. 1835; dann in vielen Aufsätzen der Zeitschrift für Protest. u. K. seit 1838, zuletzt in den „Grundsätzen evangel. luth. Kirchenverf." 1850.

durchzudringen, daß der VII. u. VIII. Artikel unserer Augustana allein die rechte Mitte bezeichnet. [Dafür spricht die Darstellung der Sache bei Philippi, Glaubensl. V, 3., Kahnis, Dogmatik 2. Ausg. II, S. 478 f. Luthardt Kompendium §. 67. Sehr beachtenswert sind gerade auch in dieser Hinsicht die Anschauungen Franks a. a. O. II, S. 369 ff. Darnach ist die Kirche als die dermalige Menschheit Christi, des zweiten Adams, ihrem Wesen nach die Gemeinde der Gläubigen, also Gemeinschaft. Diese Gemeinde aber wird und vollendet sich durch die Einwirkung der Gnadenmittel; indem aber diese einer Stufenfolge menschlicher Rezeptivität gegenüber steht, wird noch ein anderer weiterer Begriff der Kirche erfordert, nämlich der der sichtbaren, empirischen Gemeinde. Denn wohl ist sie ihrem Wesen nach Gemeinde der Gläubigen, aber als solche erscheint sie nicht, sondern nur als Gemeinde der Berufenen. Daß aber diese Gemeinde die Stätte der Menschheit Gottes ist, kann nur durch den Glauben erfaßt werden.]

§. 83.

Der Beruf der Kirche ist bedingt durch ihr bestimmungsmäßiges Ziel einerseits und durch ihren gegenwärtigen Lebensstand andrerseits. Ihr Ziel ist das volle Mannesalter in Christo, die vollendete neue Menschheit, ihr gegenwärtiger Stand der der relativen Unvollkommenheit; denn sie ist, obwohl die wahre und seiende, doch noch die werdende, aber ausgerüstet mit allen Mitteln das zu werden, was sie ihrer göttlichen Bestimmung nach sein soll (§. 81). Daraus erwächst ihr der Beruf der Selbsterbauung.

Und zwar zunächst in der Richtung nach innen.

Diese Aufgabe kann nur durch das gemeinsame Zusammenwirken aller ihrer Glieder, und zwar näher nur dadurch gelöst werden, daß jedes derselben, je nach der besondern Gabe die es besitzt und je nach der Stellung, die es in dem Organismus des Ganzen einnimmt, sowohl an seiner eigenen Erbauung arbeitet, als an der des Ganzen. Es ist dies eine Thätigkeit gegenseitiger Mitteilung und Ergänzung (Handreichung), die alle die verschiedenen Stufen des Glaubens innerhalb der Kirche umfaßt, aber auch diejenigen Glieder zu umfassen hat, die ihr nur erst äußerlich angehören, ob es etwa gelinge auch sie noch zum Glauben an Christum zu erziehen und zu lebendigen Gliedern an seinem Leibe zu machen. An dieser vielseitigen Aufgabe mitzuarbeiten, hat jeder Christ die Pflicht und das Recht;

es ist der gemeinsame Christenberuf: die Selbsterbauung der Kirche nach innen.

Ihm geht als eine zweite Aufgabe zur Seite der Beruf, der Welt das Heil zu bezeugen, die Völker zu rufen, zum Reiche Gottes heranzuziehen und was sich aus der Masse derselben gewinnen läßt, Christo zuzuführen: also Ausbreitung, Entwicklung nach außen. Auch dies ist Beruf der ganzen Kirche, an welchem sich alle ihre Glieder, je an ihrem Teile, mitzubeteiligen haben, und auch dafür liegt der Grund darin, daß sie erst die werdende ist, im Ringen nach dem Ziel begriffen.

Beide Aufgaben bedingen, fordern, ergänzen sich aber gegenseitig; und so können wir beides zusammenfassend sagen: Der Beruf der Kirche ist Selbsterbauung nach innen und nach außen. In ihr bethätigt und verwirklicht sie ihr Wesen.

Diese Selbsterbauung ist ihre Thätigkeit, eine Arbeit ihres Glaubens und ihrer Liebe; aber Impuls und Vermögen dazu kommt in letzter Instanz von dem sie beseelenden, organisierenden Geiste Christi; daraufhin angesehen ist ihre Thätigkeit seine Wirkung, und insofern dient die Kirche mit ihrer Selbsterbauung der bauenden Thätigkeit des Herrn zum Mittel.

Hierbei kommt nun aber ein sehr bedeutsamer Unterschied in Betracht, der sich aus dem Wesen der Kirche selbst ergibt und schon oben von uns angedeutet wurde. Die Kirche ist ein gegliederter Organismus. Der Organismus ist das Ganze, welches die einzelnen Glieder an sich hat, umfaßt und zur Einheit verbindet. Das unter ein Haupt verfaßte Ganze steht daher über den einzelnen Gliedern und bildet als solches eine selbständige Gesammtperson im Verhältnis zu seinen Gliedern, ohne daß dadurch letztere ihre individuelle Bedeutung verlieren. Dieses Doppelverhältnis reicht selbstverständlich auch in die allgemeine Berufsaufgabe der Kirche hinein und begründet hier einen Unterschied zwischen dem, was darin Beruf der einzelnen, und was Beruf der Kirche als solcher ist. Die Selbsterbauung ist Beruf der einzelnen in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander und in ihrem Verhältnis zum Ganzen; Aufgabe der Kirche ist sie in dem Verhältnis der Kirche zu sich selbst, als dem Ganzen, und zu der Vielheit ihrer Glieder. — Nicht bloß die Glieder als diese einzelnen, die Kirche selbst hat jenen zwiefachen Beruf auszuüben; sie als Kirche, sie ist Subjekt desselben, sie hat die Pflicht, sowohl die Völker der Welt zu berufen, als die Gesamtheit ihrer Glieder

im göttlichen Wachstum an dem einen Haupte zu fördern. Und dafür dienen ihr die einzelnen (lebendigen) Glieder zum Mittel, je nach deren besonderer Begabung und Stellung. So ist es allerdings ein gegenseitiges freies, aber auch unterschiedliches Verhältnis, das hier obwaltet — einigermaßen vergleichbar dem eines staatlichen Ganzen zu seinen Bürgern — und gerade auf der Anerkennung und Einhaltung der damit gesetzten Wechselbeziehung beruht das Gedeihen wie des Ganzen so der einzelnen. „Denn jeder einzelne bedarf des Ganzen, wie dieses eines jeglichen Gliedes.“

Zur Erfüllung dieses ihres Berufes sind nun, wie wir wissen, der Kirche die Gnadenmittel von dem Herrn gegeben. Sie hat den Auftrag von ihm empfangen, sein Wort zu bezeugen und seine sakramentlichen Stiftungen zu verwalten; durch ein feierliches Mandat an die Jünger hat er den Dienst an Wort und Sakrament in ihr eingesetzt, das ministerium verbi et sacramentorum gestiftet, worunter wir also nichts andres verstehen, als die Macht und das Recht, die Gnadenmittel zu verwalten, oder was dasselbe, die Ermächtigung und Berechtigung, dem Herrn in der Verwaltung derselben zum Organ zu dienen. Dieser Dienst, oder, wenn man das Wort im weiteren Sinne nehmen will, dieses Amt — beruht also so wenig als die Entstehung der Kirche auf einem freien Entschluß ihrer Glieder, er entspringt auch nicht erst in der Art aus ihrem Berufe, daß dieser erst den Impuls zur Verwaltung der Gnadenmittel darböte, man kann ebensogut sagen, daß die Gnadenmittel selbst den zwiefachen Beruf der Kirche bedingen; der Dienst am Wort und Sakrament beruht vielmehr auf unmittelbarer göttlicher Stiftung; er ist ein Befehl, ja genau genommen der einzige Befehl, den der Herr seiner Kirche gegeben hat, zu dessen Vollzug er mit seinem Segen sich bekennt, und in dessen Vollzug er sich selbst wirksam erweist; denn allein darauf, daß er selbst das wirkende Prinzip in ihnen ist, beruht Kraft und Segen der Gnadenmittel. Wir sagen also: wie die Selbsterbauung der gottgewirkte Beruf, so ist die Verwaltung der Gnadenmittel das göttlich gestiftete Amt der Kirche.

Und zwar der Kirche als solcher; denn nicht an irgend eine privilegirte Klasse von Menschen, nicht an eine Institution oder an einen besondern Stand, überhaupt nicht an bestimmte einzelne Personen ist diese Funktion prinzipiell gebunden, wie denn auch die Wirksamkeit der Gnadenmittel selbst nicht von der besondern amtlichen Stel-

lung oder Begabung einzelner Menschen abhängt, nicht einmal durch den persönlichen Glauben der Verwaltenden bedingt ist; — sondern der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen an Christo dem Haupte, ihrer Totalität ist dieses Amt anvertraut, mit dem Amte aber zugleich das Recht und die Pflicht, für die Ausübung desselben Sorge zu tragen.

Diese Pflicht fällt mit ihrem allgemeinen Beruf zusammen, denn sie dient demselben.

Aber eben hier macht nun der oben dargelegte Unterschied sein Recht geltend. Sofern die Erbauung Beruf aller ihrer Glieder ist, steht jedem einzelnen das Recht an die Gnadenmittel und die Pflicht ihres Gebrauches zu. Sofern aber die Erbauung Beruf der Kirche (als des Ganzen) ist, bedarf es zur Erfüllung desselben einer kirchlichen oder, was dasselbe, einer amtlichen Verwaltung der Gnadenmittel; — denn amtlich, im eigentlichen Sinne, nennen wir, was von Gemeinschaftswegen geschieht — näher also einer gemeindlichen Verkündigung des Wortes und einer gemeindlichen Darbietung der Sakramente. Daß die Kirche solch einen Dienst zu bestellen habe, ist ganz von selbst dadurch indiziert, daß sie, als die Gemeinde des Herrn, mit jenem Berufe und für denselben mit den Gnadenmitteln betraut ist. In der göttlichen Stiftung des Amtes ist auch die amtliche Verwaltung desselben mitenthalten.

Nun ist aber die Ausrichtung dieses gemeindlichen Dienstes nur möglich durch bestimmte Organe der Gemeinde. Denn weder kann er unterschiedslos und zumal von der Gesammtheit ihrer Glieder, noch darf er von einzelnen in eigener Willkür ausgeübt werden. Das letztere nicht, denn abgesehen davon, daß es dem einzelnen schlechterdings nicht zusteht, sich öffentlich anzumaßen, was dem Ganzen zusteht, so hörte eben damit die Darbietung der Gnadenmittel auf, eine gemeindliche zu sein; das erstere nicht, denn abgesehen davon, daß es eine reine Unmöglichkeit wäre, so würde durch eine derartige Ausübung des Amtes der Beruf der Kirche selbst, so weit er ein erziehender ist, geradezu aufgehoben. Auch widerspräche eine solche unterschiedlose Darbietung ebensosehr der Natur eines gegliederten Organismus, als der Natur der Gnadenmittel. In der Natur eines Organismus liegt es, daß nicht alle Glieder einerlei Dienst für das Ganze zu thun haben, sondern jedes nach dem Maße seiner sonderlichen Stellung und Begabung; die Natur der Gnadenmittel aber, insbesondere der Sakramente, dieser kirchenbildenden Mächte,

bringt es mit sich, daß sie von den einen dargeboten, von andern hingenommen werden, sie setzen so notwendig einen Unterschied von Darreichenden und Empfangenden, daß außerdem ihre legitime Verwaltung gar nicht möglich wäre. Die gemeindliche Verwaltung derselben kann also nur vollzogen werden von einzelnen, aber sofern sie Organe der Gemeinde (der Gläubigen) sind und anstatt und im Namen derselben handeln. So erwächst der Kirche unmittelbar aus ihrem Amte auch die Pflicht, die geeigneten Personen mit demselben zu betrauen und dafür Sorge zu treffen, daß es von diesen nach dem Willen des Herrn geführt werde. Und für beides gibt ihr der Herr selbst auch die notwendige Weisung: die Personen gibt und bezeichnet er ihr, durch die mannigfaltigen, zur Ausrichtung des Amts befähigenden Gaben, die er seiner Kirche schenkt und jederzeit schenken zu wollen verheißen hat; die Norm für die rechte Verwaltung hat er ihr ein für allemal in der heiligen Schrift gegeben.

Die mit dem Amte betrauten Personen sind insofern ministri ecclesiae, als sie das Amt derselben führen und von ihr darein berufen sind. Das Amt selbst aber bleibt immer des Herren und wird durch die Bestellung Seitens der Gemeinde kein Lehen von der Gemeinde; es verliert damit nichts an seiner göttlichen Autorität, es geht vielmehr in und mit derselben auf die Träger über, welche ebendeshalb, obwohl von der Kirche des Herrn berufen, dennoch, oder vielmehr eben deshalb im Namen des Herrn mit den Gliedern der Kirche — seien es einzelne Christen oder Einzelgemeinden — handeln, und ihm zur Rechenschaft verpflichtet sind, der Kirche nur dafür, ob sie das Amt nach seinem Willen d. h. schriftmäßig führen. Sofern und so lange sie dies thun, sind ihnen die Gemeinden Gehorsam schuldig, als den berufenen Verwaltern der göttlichen Haushaltung.

Mit dem allem wird jedoch das Recht der einzelnen Kirchenglieder an die Gnadenmittel keineswegs beschränkt oder beeinträchtigt, denn es handelt sich dabei immer nur um die gemeindliche (amtliche) Verwaltung. Jeder Christ behält die Vollmacht und die Pflicht, den andern mit dem Worte Gottes zu lehren, zu trösten, zu strafen, und selbst die Sakramente, letztere jedoch nur unter gewissen Verhältnissen, zu verwalten. Denn allerdings findet hier ein in der Sache selbst gegebener Unterschied statt. Während nämlich das Wort den Zweck hat, den persönlichen Glauben und so das unmittelbare Heilsverhält-

nis zu Gott zu schaffen, haben die Sakramente ihr Absehen immer zunächst auf die Gemeinschaft; daher darf und soll das Wort auch von dem einzelnen, als solchem, zu seiner eigenen und der Brüder Erbauung gebraucht werden, hingegen Taufen und Nachtmahl-reichen hat nur zu geschehen im Namen und Auftrag der Kirche, mithin, nachdem diese einmal ihr Amt bestellt hat, von den Trägern desselben; von andern nur in den Fällen, wo es ihnen nicht möglich ist, den amtlichen Dienst für sich zu erlangen d. h. in Notfällen. Und auch da fungiren dann die einzelnen in ihrer Eigenschaft als Organ der Kirche, auf Grund der Thatsache, daß *sie* — nicht diese oder jene Person — das primäre Subjekt des Amtes ist; sie vollziehen damit den Befehl, den *ihr* der Herr gegeben hat und er bekennt sich mit seiner wirksamen Gegenwart dazu.

Fassen wir das bisherige zusammen: Was der Herr in und mit seiner Kirche *göttlich* gestiftet hat, das ist das Amt der Gnadenmittelverwaltung; dieses Amt eignet ihr, als der Gemeinde der Gläubigen; sie hat von ihm den Befehl, sein Wort zu verkündigen, seine Sakramente zu handeln, und dieser Befehl involvirt für sie die Pflicht, einer gemeindlichen Verwaltung der Gnadenmittel. Hiebei müssen wir aber stehen bleiben, um so mehr, als jeder Schritt weiter zu den bedenklichsten Irrtümern führt.

Insbesondere müssen wir die Ansicht abweisen, als ob die Verwaltung der Gnadenmittel *prinzipiell* an einen besondern Stand von Menschen die dazu *ausschließlich berechtigt und befähigt wäre*, durch göttliche Anordnung geknüpft sei. Ein solcher Stand höbe das göttliche Recht der Kirche an die Gnadenmittel auf, schlöße die einzelnen von dem unmittelbaren Zugang zur Gnade aus und verwandelte die göttliche Heilsökonomie in eine gesetzlich-hierarchische Institution; im Namen des hohen Artikels von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben verwahren wir uns gegen jene Ansicht, welche, konsequent verfolgt, die alleinige Mittlerschaft Christi an eine Standesgenossenschaft von Priestern abtritt, und das „heilige, christliche Volk“ in den Vorhof der Kirche verweist. — Ebenso wenig als einen solchen Stand, hat der Herr eine Verfassungsform der Kirche gestiftet, vielmehr alles Dahingehörige dem innern Bildungstrieb derselben je nach Bedürfniß der Zeiten und Verhältnisse zu gestalten überlassen. Auch die Veranstaltungen, welche die Apostel für die Verwaltung der Einzelgemeinden getroffen haben, sind nur Fingerzeige und Vorbilder, aber kein bindendes *Gesetz*; bindend für die Christenheit ist überhaupt

nur die Heilsordnung, welche aber keine gesetzliche, sondern eine Gnadenordnung ist. Von ihr will das Gebiet der Kirchenordnung, welches mit der ganzen geschichtlichen Gestaltung und Entwicklung der Kirche zusammenhängt, wohl unterschieden sein; auf dieses Gebiet gehen wir nur so weit ein, als es erforderlich ist, um abschließend die Charakterzüge der Kirche zu bestimmen.

Es ist nicht meine Absicht, mich hier auf die bekannten Kontroversen über das Amt weiter einzulassen. Zum Beweis für unsere Uebereinstimmung mit Luther führe ich nur einige Stellen an, die, gerade in der Aufeinanderfolge, wie sie hier stehen, einen vollständigen Eindruck in seine Anschauung gewähren.

„Das müssen wir glauben und gewiß sein, daß die Taufe nicht unser, sondern Christi sei, das Evangel. nicht unser sondern Christi sei, das Predigtamt nicht unser, sondern Christi sei, das Sakrament nicht unser, sondern Christi sei, die Schlüssel oder Vergebung und Behaltung der Sünden nicht unser, sondern Christi. Summa: Amt und Sakrament sind nicht unser, sondern Christi, denn er hat solches alles geordnet und hinter sich gelassen in der Kirchen, zu üben und zu gebrauchen bis an der Welt Ende, und leugt noch treugt uns nicht. Darum können wir auch nichts anders daraus machen, sondern müssen seinem Befehl nach thun und solches halten." Von der Winkelmesse Bd. 31, 362.

„Die Schlüssel sind nicht des Papst's, sondern der Kirchen, das ist, des Volks Christi, des Volks Gottes, oder des heiligen christlichen Volks, so weit die ganze Welt ist, oder wo Christen sind. — Gleichwie die Taufe, Sakrament, Gottes Wort nicht des Papst's, sondern des Volkes Christi sind, und heißen auch claves Ecclesiae, nicht claves Papae", d. i. die Schlüssel der Kirche, nicht Schlüssel des Papstes (V. den Concil. u. Kirchen Bd. 25. S. 364). — „Es ist wahr, die Schlüssel sind St. Petro gegeben; aber nicht ihm, als seiner Person, sondern in Person der christlichen Kirche, und sind eben mir und dir gegeben zu Trost unsern Gewissen. St. Petrus oder ein Priester ist ein Diener an den Schlüsseln, die Kirche ist die Frau und Braut, der er soll dienen mit der Schlüssel Gewalt" (Kirchen-P. XI). „Wir alle, als viel unser Christen sind, haben diese Gewalt der Schlüssel gemein."

„Doch dieses alles haben wir allein von gemeinen Rechten und Macht aller Christen gesagt. Denn dieweil allen Christen alle Dinge gemein sollen sein, wie wir bisher erzählt haben, so will es nicht gebühren einem, der sich von ihm selbst hervor wollte thun und ihm allein zueignen das unser aller ist. — Das erfordert aber der

Gemeinschaft Recht, daß einer oder so viel als der Gemeinde gefallen, erwählt und aufgenommen werden, welche anstatt und im Namen aller derer, so eben dasselbige Recht haben, verbringen diese Aemter öffentlich, auf daß nicht eine scheußliche Unordnung geschehe in dem Volk Gottes, und aus der Kirche werde ein Babylon, in welcher alle Ding ehrbarlich und ordentlich sollen zugehen, wie der Apostel gelehrt hat 1 Kor. 14, 40. Es ist zweierlei, daß einer ein gemein Recht durch der Gemeinde Befehl ausrichtet, oder daß einer sich desselbigen Rechtes in der Not gebraucht. In einer Gemeinde, da jedem das Recht frei ist, soll sich desselbigen niemand annehmen ohne der ganzen Gemeine Willen und Erwählung; aber in der Not brauche sich desselbigen, wer da will" (Schreiben an Bürgermeister, Rat zu Prag 1524. W. X, 1857.)

Indessen ist es nicht allein das Gesetz der ethischen Ordnung und das Recht der Gemeinschaft, worauf Luther die Nothwendigkeit eines öffentlichen, amtlichen Dienstes an Wort und Sakrament gründet, sondern auch der Befehl Gottes und das Bedürfnis der Gemeinden; denn „man braucht Prediger, durch welche das göttliche Zeugnis allenthalben und immerdar erschalle, auf die Nachkommen überliefert und besonders dem noch unwissenden und jungen Volke vorgetragen werde" (Bd. 8, 233). Insbesondere aber sind es die Gaben, die Gott seiner Kirche schenkt, woraus Luther jene Notwendigkeit herleitet. Darüber sagt er in der Epistelpredigt über 1 Kor. 12, 1—11 (Bd. 9, 214): „Was Aemter sind, ist leicht zu verstehen; denn ein Amt heißet ein geordnet Ding, so in einem jeden Regiment sein muß, daß es mancherlei bestellte und befohlene Werke habe, von wegen deß, der die Herrschaft hat, oder einer ganzen Gemeinde, daß damit den andern gedient werde. Also sind in der Kirche auch mancherlei Aemter, als daß einer ein Apostel, ein anderer ein Evangelist, ein anderer ein Lehrer u. s. w. ist, wie St. Paulus Eph. 4, 11 erzählet, item wie es 1 Kor. 14, 26 in dieser Epistel steht, daß einer das Amt hat, die Schrift zu lesen in mancherlei Sprachen, der andere zu deuten und auszulegen u. s. w. Wie es dazumal geordnet war in der Kirchen, also sind jetzund geordnete und unterschiedene Aemter, Pfarrherrn, Prediger, Diener oder Priester, die da Beichte hören, Sakrament reichen u. s. w. Solche Aemter können und sollen nicht alle, die da Christen sind, insgemein führen und üben, sondern allein die, denen es befohlen wird. Darum sind sie unterschieden von denen andern beiden Stücken, die er nennet Kräfte und Gaben. Denn es sind allezeit in der Christenheit viel gewesen, die da haben den heiligen Geist gehabt, die doch nicht in solchem Amt gewesen sind, als auch Jungfräulein und Weiber, Agnes,

Anastasia u. s. w. viel Märtyrer, deren viel auch Wunder gethan und andere Gaben gehabt. Wiewohl es wahr ist, daß fürnehmlich beide, die Gaben und Kräfte, um der Aemter willen in der Christenheit gegeben werden. Denn daß man dieselben (sonderlich das Predigtamt, welches ist das höchste und fürnehmste) führen und ausrichten möge, da gehören auch Leute dazu, die vor andern geschickt seien, die Schrift verstehen und auslegen, der Sprachen kundig sein und reden können u. s. w. So müssen auch dabei sein die Kräfte oder Gaben, so Gott wirkt, daß sie etwas schaffen und ausrichten, und kommen also alle drei Stück zusammen über einerlei göttlichem Regiment in der Kirche: daß Christus ist der Herr, deß die Aemter sind, und dieselben ordnet und erhält, und Gott dazu seine Kräfte und der heilige Geist seine Gaben gibt. — — Das ist aber der Christen eigene Kunst und das fürnehmste, so sie und die Heiden scheidet, daß sie wissen und erkennen, daß solche Gaben, Aemter und Kräfte Gottes und des Herrn Christi und Heiligen Geistes sind; denn solches siehet und erkennet die Welt nicht." — Die Bestellung eines öffentlichen Dienstes am Wort und Sakrament bleibt also auch nach Luther keineswegs in die Willkür der Gemeinde gestellt: Wie das Amt von Gott und Gottes ist, so ist es Pflicht der Kirche, dasselbe an die geeigneten Personen zu übertragen; „zum fünften," heißt es a. a. O. in der Schrift von der K. u. Conc., „kennt man die Kirche äußerlich dabei, daß sie Kirchendiener weihet oder beruft, oder Aemter hat, die sie bestellen soll. Denn man muß Bischöfe, Pfarrherrn oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heiligtum geben, reichen und üben von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi, wie St. Paulus Ephes. 4, 11 sagt" u. s. w.

In diesem Zusammenhang sagt dann Luther, daß Gott den „geistlichen Stand" eingesetzt und gestiftet hat, von den Trägern dieses Standes, „daß sie von Gott selber oder durch Menschen an Gottes Statt gewissen Beruf und Befehl haben" (31, 219) und erklärt sich auf's stärkste gegen die unberufenen „Schleicher und Winkelprediger"*). — Die Berufung geschieht durch die Kirche und im Namen derselben, wofür die Ordination nur die Vollzugsform ist. „Das Bischofsweihen ist nichts anders, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Sammlung einem aus dem Haufen nehme, die alle gleiche Gewalt haben und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die andern auszurichten; gleich als wenn zehn Brüder, Königskinder, gleich Erben, einen erwähleten, das Erbe für sie zu regieren" (An den christl. Adel). Aber diese menschliche, kirchlich-ver-

* Köstlin, Luthers Theol. II, 130 ff. 540 ff.

mittelte Berufung ist nach Luther zugleich eine wahrhaft göttliche und gibt den Berufenen die Rechte und Vollmachten des Amtes. „Ihnen sollen die Gemeinden gehorchen, so lange und so weit dieselben dem Worte Gottes gemäß lehren und handeln." „In der Not aber kann ein jeglicher taufen und absolviren, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht allesammt Priester wären."

Dazu füge ich die völlig gleichlautenden Hauptstellen der kirchlichen Bekenntnisse hinzu.

Was wir Kirchenamt nennen, heißt hier potestas clavium, claves, potestas ecclesiastica = ministerium verbi et sacramentorum; potestas praedicandi evangelii, remittendi peccata.

Von diesem Amte heißt es Aug. V: ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta; Apol. VII, n. 11: min. habet mandatum Dei et habet promissiones.

Von dem nächsten Subjekt desselben, Art. Sm. III, 7: Claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data, ferner: Tract. de potest. etc. n. 26: Ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum et ibi est, ubi Deus dat dona sua. — N. 24: Necesse est, fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ecclesiam (der ganzen Kirchen) pertineant . . . Christus tribuit principaliter claves ecclesiae et immediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis.

Daraus folgt:

Ubicunque est (vera) ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest cet. (n. 66). — Aber auch Apol. VII, 12: Habet ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. August. XIV: De ordine ecclesiast. docent, quod nemo debeat in ecclesia docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus (Der innere Zusammenhang zwischen beiden letztern Sätzen und dem ersteren ist in den Bekk. nicht näher entwickelt, will aber nach der Grundanschauung der Konfessoren bemessen sein).

Sofern nun die Kirchendiener in dem Amte stehen und es schriftgemäß verwalten, necessario et de jure divino debent eis (episcopis) ecclesiae praestare obedientiam. Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae

mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. — Der Kirche, als der congregatio sanctorum steht es immer zu cognoscere doctrinam — dissentientem doctrinam rejicere; facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei, Ecclesia est supra ministros. Sch. A. 339.

Die Lehre der ältern DD. bei Schmid, §. 59. Auch sie betrachten die Kirche als das eigentliche Subjekt der potestas clavium.

Ich weiß mich im wesentlichen einig mit Höflings Anschauung, wie er sie besonders in der dritten Ausgabe seines obengenannten Werkes (deren reichhaltige Anmerkungen von seinen Gegnern meist übersehen werden) entwickelt hat. Nur glaube ich, daß die Notwendigkeit berufener Amtsträger noch tiefer zu begründen ist. Vgl. insbes. die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Christenberuf und dem amtlichen Dienst der Kirche bei Harnack a. a. O. 38 ff. sowie Prakt. Theol. I S. 59 ff.

§. 84.

Um die Charakterzüge der Kirche richtig zu bestimmen, müssen wir uns abermal erinnern, daß sie selbst obwohl die wahre und seiende, doch noch erst die werdende ist; sodann, daß ihre äußere Gestalt sich nicht mit ihrem innern Wesen deckt. Aus ersterem folgt, daß ihre sogenannten Eigenschaften sämtlich den Doppelcharakter des Seins und des Werdens an sich tragen; aus letzterem folgt, daß sich dieselben in der äußeren Erscheinung der Kirche nur unvollkommen, möglicher Weise nur schattenhaft ausprägen werden. Dies zeigt sich an jedem dieser Charakterzüge.

Der erste ist die Einheit und Allgemeinheit. Da es ein Haupt ist, welches alle Glieder zur Einheit eines Leibes verbindet, ein Geist, der diesem Leibe einwohnt, und ein Glaube, der die einzelnen wie mit dem Haupte so untereinander verknüpft, so ist die Kirche nur eine. Diese Einheit ist die innere, zentrale. Sie ist aber keine abstrakte Einförmigkeit, die die Mannigfaltigkeit ausschließt, sie hat vielmehr für die reichste Entfaltung der Individualität, für die verschiedensten Geistesrichtungen und Bildungsstufen Raum, sie verträgt selbst die stärksten nationalen Gegensätze — denn das Christenthum will das natürlich-menschliche nicht vernichten, sondern verklären — aber sie hebt alle diese Gegensätze in eine höhere Einheit auf. Die Einheit ist das Uebergreifende. — Da nun diese eine Kirche berufen ist, durch alle Zeiten hindurchzugehen und alle Völker zu durchdringen, also das Nacheinander und das Nebeneinander

der geschichtlich lebenden Menschheit zu umfassen, so ist sie die allgemeine, d. h. sie hat die Bestimmung es zu werden; eine Bestimmung, deren Verwirklichung durch die ganze Geschichte hindurchgeht, aber erst dem Ende vorbehalten ist. Auch sie will, so wenig als die Einheit, in abstrakter Weise gefaßt sein; denn diese Allgemeinheit schließt keineswegs aus, daß sich die Kirche in den verschiedenen Gebieten, die sie umfaßt, in Volkskirchen, Landeskirchen, Einzelgemeinden besondere, und in diesen sich unterschiedlich gestalte und verfasse; vielmehr entspricht dies ganz gut dem Charakter des Organismus, dessen Eigenthümlichkeit Mannigfaltigkeit in Einheit ist. — Beide Momente zusammen, die Einheit und die Allgemeinheit, ergeben den Begriff der Katholizität; denn Katholizität ist der Ausdruck für die in der geschichtlichen Bewegung bei sich bleibende Einheit. Sie hat ihre innere Seite an dem einen durch die ganze Länge und Breite der Kirche hindurchgehenden Strom des Glaubens und faßt sich insofern ganz richtig in den Satz: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est; ihren objektiven Ausdruck hat sie in dem Symbolum apostolicum. Das Bewußtsein, dieser großen Glaubensgemeinschaft anzugehören, hat für jedes einzelne Glied eine unendlich erhebende und stärkende Macht. Es gibt dem Glauben eine Freudigkeit, die ihm auch den Schmerz über die äußere Gestalt der Kirche und selbst über ihre zeitliche Zerrissenheit überwinden hilft. Denn nach außen hin ist diese Katholizität nur noch an einigen bleichen Zügen erkennbar. Dies zeigt sich sogleich an dem zweiten Charakterzug der Kirche, an der

Apostolizität. Apostolisch nämlich nennen wir die Kirche nicht nur, weil sie ein für allemal auf das Wort der Apostel gegründet ist, sondern weil sie dieses Wort zum währenden Grund ihres Glaubens, zur Norm und zum Prinzip ihrer ganzen geschichtlichen Lebensbewegung, insbesondere ihrer Lehre und Lehrentwicklung hat; zur Norm, sofern es, in Schrift gefaßt, ihr zur objektiven Regel und Richtschnur für Bekenntnis, Lehre und Handeln dient; zum Prinzip, sofern es, im Glauben aufgenommen, als lebendige Tradition in ihrem Herzen lebt und so durch alle Zeiten herabströmend, ein geschichtliches Dasein gewinnt. Beide Existenzformen des einen apostolischen Wortes fordern und bedingen sich gegenseitig; denn das innere aus dem Worte geborene Glaubensleben der Kirche bleibt nur dadurch rein und gesund, daß es fortwährend aus der Schrift schöpft und an ihr sich normirt, und die Schrift hinwiederum

wird nur richtig verstanden und angewendet im Zusammenhang mit dem der gläubigen Gemeinde kraft des Wortes innewohnenden Geist. Aus dem Zusammenwirken beider Faktoren erwächst der geschichtliche Prozeß, vermöge dessen die Kirche den Inhalt des apostolischen Wortes einerseits immer auf's neue sich lebendig aneignet, andrerseits ihre daraus gewonnene Glaubenserkenntnis in Predigt, Bekenntnis, Lehre explizirt und herausstellt. In dieser geschichtlichen, durch alle Zeiten hindurchgehenden Kontinuität des apostolischen Wortes, in diesem innern und zugleich äußerlich sich darstellenden Konsensus des kirchlichen Gemeinglaubens mit dem Zeugnis der Apostel, darin — nicht in der Succession der Amtsträger — besteht die Apostolizität der Kirche. Katholizität und Apostolizität sind also Korrelate; erstere bezeichnet mehr die durch die Geschichte hindurch sich erhaltende und bewährende Einheit, letztere die geschichtliche Bewegung derselben in ihrem organischen Verhältnis zum Anfang. — Ihre erkennbare Seite hat die Apostolizität der Kirche in dem schriftgemäßen Bekenntnis. Auch dieses ist ein werdendes: von der Grundthatsache aus, „daß Jesus Christus der Herr sei", wird und wächst es durch die Zeiten hindurch und prägt sich im Kampf mit dem Irrtum zu immer größerem Reichtum und schärferer Bestimmtheit aus; indem der Gemeinglaube allmählig seine Momente eins nach dem andern entfaltet und thetisch wie antithetisch bestimmt, entwickelt sich das Grundbekenntnis zum kirchlichen Lehrbegriff. Allein diese Entwicklung nimmt nur in den früheren Perioden der Kirche einen normalen Verlauf; späterhin verläßt sie den Zusammenhang mit dem apostolischen Worte, ja es kam so weit, daß es scheinen konnte, als ob der Strom wahrhaft apostolischer Ueberlieferung aus dem öffentlichen Lehren und Leben der Kirche gänzlich verschwinden wollte. Sodann, nachdem durch die Reformation von der Grundthatsache des christlichen Glaubens aus, mittelst Zurückgehens auf die heil. Schrift, die Kirche gereinigt und die Kontinuität des schriftgemäßen Bekenntnisses wiederhergestellt worden, war es doch nicht die Gesamtheit der sichtbaren Kirchengemeinschaft, welche in diesen gottgeordneten Weg einging, sondern ganze Teile beharrten im Widerspruch dagegen und fixirten denselben sogar in besonderen Symbolen. So ist die alte Bekenntniseinheit gebrochen, die eine Kirche in Sonderkirchen zerfallen und damit der Charakter der Apostolizität (wie der Katholizität) fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt. Er würde der Gesamtheit der Sonderkirchen gänzlich

fehlen, wenn nicht in der gemeinsamen (obwohl nicht gleichmäßigen) Anerkennung des apostolischen Wortes als göttlicher Autorität, des apostolischen Symbolums, der alten regula fidei und der ökumenischen Synodalbeschlüsse ein Einheitsband bestünde, welches die getrennten noch immer zu einer Bekenntnisgemeinschaft unter sich und mit der Kirche des Anfangs verbindet. Aber allerdings haben die verschiedenen Partikularkirchen an diesem gemeinsamen Charakter in sehr verschiedenem Maße Anteil; denn während in einzelnen derselben der alte gute Grundbau durch schwere, den Grund selbst gegefährdende Irrtümer verschüttet ist, prägt sich die Apostolizität rein und vollständig in der Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses aus, welche eben damit aufhört, eine blos partikuläre zu sein und den Charakter der Katholizität vorzugsweise gewinnt; sie ist die wahre Kontinuität der apostolischen Kirche; ihr Bekenntnis wird durch alle Kämpfe hindurch den Sieg behalten und schließlich seinem wesentlichen Inhalte nach zum allgemeinen werden. Auch insofern können wir die Apostolizität eine werdende nennen.

Aehnlich verhält es sich mit der Heiligkeit. Die heilige ist die Kirche zunächst nach der innern Seite und zwar vor allem deshalb, weil sie den absolut Heiligen zum Haupte hat, der sie objektiv durch die Versöhnung geheiligt, durch die Taufe gereinigt hat und ihr fortwährend im Geiste einwohnt. Vermöge dieser seiner Einwohnung in ihr, die sich durch Wort und Sakrament bethätigt, vermittelt er ihren wahren Gliedern immerzu den Anteil an seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, indem er den heilsaneignenden Glauben in ihnen wirkt. Aber diese objektive, zugerechnete Heiligkeit der Kirche kommt kraft desselben Geistes Christi an ihr auch zur subjektiven Verwirklichung in der fortwährenden Reinigung und Selbsterneuerung; nur daß der Fortschritt nach dieser Seite hin ein sehr allmählicher ist und denselben Schwankungen unterliegend, wie in den einzelnen Gliedern. So hat also auch die Heiligkeit der Kirche die beiden Momente des Seins und des Werdens in sich. — Nach außen hin stellt sie sich in sehr verschiedenem Maße und häufig in kaum kenntlichen Schattenzügen dar. Ihre normale Erscheinung wäre der christliche Wandel der Gemeinden und die energische Reaktion gegen alles Arge und Gottwidrige in ihrer Mitte, die Uebung heiliger Zucht durch das Amt der Schlüssel, unter Mitwirkung der ganzen Gemeinde, zum mindesten eine thatsächliche,

kirchenamtliche*) Bezeugung wider offenkundige Verachtung der Gnadenmittel und notorische Aergernisse. Wo selbst dies nicht mehr stattfindet, da tritt die traurige Gewißheit ein, daß das Wesen der Welt in der Kirche zur Uebermacht gelangt und die Gemeinde der Heiligen aus dem Mittelpunkt der kirchlichen Selbstbethätigung hinausgedrängt ist. Dennoch hat die erscheinende Kirche den Charakterzug der Heiligkeit nicht völlig verloren, so lange Wort und Sakrament in ihr in öffentlicher Geltung und Uebung stehen, denn von da aus gehen immerfort noch heiligende Einflüsse aus, welche, wenn auch nicht innerlich durchdringend, doch selbst in der großen Masse eine Macht der guten Sitte sich erzeugen, und wenigstens ein Zeugnis wider das Wesen dieser Welt sind. Auf den Kampf mit ihr ist die Kirche angewiesen und in diesem Kampfe wird sie nicht erliegen. Damit haben wir den letzten ihrer Charakterzüge genannt.

Sie ist die s t r e i t e n d e. Dieser Streit ist ihr Beruf. Er gestaltet sich verschieden, je nach dem Maße als die Kirche die Welt noch außer sich oder in sich hat, ist aber immer zugleich ein Streit mit den Mächten der Finsternis, die durch die Welt hindurchwirken, und mit dem Feind im eigenen Herzen. In diesem Kampfe hat sie den Herrn auf ihrer Seite, ja sie streitet mit ihm wider seine Feinde, und in diesem Bewußtsein hat sie die Gewißheit des Sieges. Dieser Sieg ist allerdings häufig der äußern Wahrnehmung verborgen, nur dem Auge des Geistes sichtbar. Er vollzieht sich auch nicht sowohl in glänzenden Großthaten, als im heiligen Leiden, in ausdauernder Geduld des Glaubens und mit den Waffen des Geistes und Gebetes. Gerade die Zeiten ihrer tiefsten Trübsal und härtesten Bedrängnis sind auch die Stätten ihrer schönsten Triumphe über die Welt gewesen. Selbst die Perioden inneren Zerfalls müssen ihr der Durchgang zur Erneuerung werden, weil da die Gemeinde der Gläubigen, die wahre Kirche, nur um so tiefer auf ihren Lebensgrund, auf Christum zurückgeht und durch solche Konzentration die Macht gewinnt, auch die äußere Kirchengemeinschaft zu reformiren und zu regeneriren. Aber auch wenn deren Glieder sich nicht mehr von dem in der Kirche waltenden Geiste Christi bestimmen lassen, sondern in offene Feindschaft wider sie treten, kann die Scheidung, die dann eintreten muß, ihr nur zu heilsamer Sichtung und Reini-

---

*) Das Wort in dem Sinne wie §. 83 genommen.

gung gereichen, die der Verwirklichung ihres wahren Wesens dient. Am Ende verfehlt sie ihres Zieles nicht. Darum ist sie als die streitende auch die siegende, ihr fortwährender Kampf ein stiller, fortwährender Triumph. Mit dem letzten schweren Kampf ist auch der letzte Sieg gewonnen, welchen die Zukunft des Herrn herbeiführen wird auf demselben Schauplatz, auf dem sie mit ihm gelitten und gestritten hat. Dann geht die Kirche in die Herrlichkeit ein: sie wird, bekleidet mit dem königlichen Brautschmuck, den sie aus seinen Händen empfängt, zur vollendeten Gemeinde Gottes, in welcher die neue Menschheit ausgestaltet ist.

Die beweisenden Schriftstellen sind schon in §. 80 u. 81 mitenthalten. Vgl. ad 1) Mtth. 28, 18—20. Joh. 17, 21 und dazu Ephes. 4, 4—6. ad 2) Ephes. 2, 19—22. 4, 11—13. 1 Tim. 3, 15. ad 3) Joh. 17, 15. 19. 23. Mtth. 5, 14—16. Ephes. 5, 26. 27. 1 Pet. 2, 4. 5. 9. 10. 1 Kor. 5, 9 ff. 2 Kor. 6. ad 4) Luk. 12, 32. Epes. 6, 10 ff. und Apok. 12, 15. Psalm 46: „Wenn gleich das Meer wütete und wallete und von seinem Ungestüm die Berge einfielen, dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr darinnen, darum wird sie wohl bleiben; Gott hilft ihr frühe" u. s. w.

Die römische Kirche bezieht alle diese Prädikate, und zwar als fertige und in sich vollendete gefaßt, auf ihre sichtbare Gemeinschaft, wodurch sie zur Unwahrheit werden; die protest. DD. sagen, daß sie an sich der ecclesia proprie dicta eignen, der ecclesia late dicta nur per synecdochen, nimirum propter electos. Dadurch daß wir sie als werdende fassen, sind wir im Stande, sie auf beide zu beziehen und zugleich den Unterschied in der Art, wie sie beiden zukommmen, nachzuweisen.

Ueber die Behandlung derselben bei den DD. s. Schmid, §. 56. [Sehr Beachtenswertes bietet die oben erwähnte Schrift v. Herm. Schmidt über die Kirche in ihrem Unterschied von Sekte und Häresie. Leipz. 1884. Er stellt hier als notwendige Merkmale der Gemeinschaft, in welcher sich die christl. Kirche verwirklichen soll, diejenigen der Heiligkeit u. der Katholizität auf, d. h. eine solche muß sich bewußt sein, Trägerin eines überweltlichen Heils zu sein und muß den Anspruch erheben, mit demselben die ganze Welt zu durchdringen. Damit unterscheidet sie sich einerseits von der Sekte, welche das Merkmal der Katholizität fallen läßt, um ausschließlich in der Herstellung eines heil. Volks ihr Ideal zu sehen, andererseits von der Häresie, welche die Katholizität auf Kosten der Heiligkeit betont und die spezifische Dignität des Christentums leugnet.]

III.

Die Vollendung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

§. 85.

Wie der einzelne Christ so lebt auch die Kirche Christi noch im Fleisch; ihr Leben ist ein Werden, ein Ringen nach dem Ziele, welches zu erreichen sie den eigenen Impuls in sich trägt, und welches ihr als göttliche Bestimmung vor dem Auge steht: nach der vollendeten Gottesgemeinschaft in Christo. Was sie annoch von diesem Ziele scheidet, ist ein Zweifaches. Auf der einen Seite ist es ihr eigener, subjektiver Zustand — nämlich der durch die Sünde bedingte (relative) Mangel an völliger allesdurchdringender Herrschaft des Geistes Christi in ihr, sodann die Macht des Todes, dem sie noch unterstellt ist, der Einfluß des Teufels und der gottfeindlichen Welt, womit sie fortwährend zu kämpfen hat. Auf der andern Seite ist es die Ueberweltlichkeit ihres Hauptes. Denn obwohl diese Ueberweltlichkeit der Kirche seine persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nicht entzieht, so schließt sie doch den vollen, leibhaftigen Lebens- und Liebesverkehr mit ihm aus. Seine Gegenwart in der Gemeinde ist, weil durch Wort und Sakrament vermittelt, eine noch verhüllte; die Gemeinde hat ihn nur erst im Glauben, noch nicht im Schauen — und insofern liegt noch etwas zwischen ihr und ihm, was für die menschliche Anschauung und für das menschliche Gefühl eine Ferne ist: sie, die Kirche, steht im Diesseits, in der Welt, im Kampf unter der Last des irdischen Daseins; er, der Herr, lebt, der Welt entnommen, in der Herrlichkeit seines Vaters; und so lange der Herr in dieser seiner jenseitigen Herrlichkeit verharret, fehlen ihr auch die in ihm entschlafenen Glieder, deren Gemeinschaft gleichfalls mit zu ihrer Vollendung gehört.

Um jenes faktischen Zustandes und um dieser Schranke willen geht durch das ganze Leben der Kirche ein Schmerz und eine Sehnsucht hindurch, ein Schmerz über Sünde und Tod, eine Sehnsucht nach Erlösung und Vollendung. Aber diese ihre Sehnsucht ist zugleich **Hoffnung**; der Gegenstand ihrer Hoffnung aber **Christus**,

er selbst. Ihn ganz und völlig zu haben, ihn in seiner gottmenschlichen Herrlichkeit zu schauen, ihn zu sehen, wie er ist, und den vollen Strom seiner Liebe im unmittelbaren, leibhaftigen Verkehr mit ihm genießen zu dürfen — das ist die Hoffnung seiner Kirche, das Ziel, nach welchem die Sehnsucht ihrer Liebe betend sich ausstreckt (§. 35. §. 48).

In dieser Hoffnung auf ihn sind die vorhin genannten Punkte: Erlösung und Vollendung mitbegriffen. Denn, wenn irgend etwas, so ist es seiner Kirche gewiß, daß nur er selbst, der Verherrlichte, sie aus dem Kampf mit Sünde, Welt und Teufel erlösen, die Schranke, die sie noch von seiner vollen Gemeinschaft trennt, aufheben und sie zur Vollendung führen kann; in und mit ihm, das weiß seine Kirche, hat und erlangt sie alles, die völlige, ungetrübte Gottesgemeinschaft, den ganzen Umfang der noch künftigen Heilsgüter, auch die Gemeinschaft mit ihren bereits in ihm entschlafenen Gliedern. Was sie hofft, ist also nicht irgend ein Gut außer oder neben ihm, sondern in der Hoffnung auf ihn ist ihre ganze Zukunftshoffnung beschlossen.

Und dieser ihrer Hoffnung ist auch die Kirche zweifellos gewiß. Die thatsächliche Erfahrung, die sie bereits im Glauben von der Gnade und Liebesmacht ihres Herrn hat, ist ihr ein Siegel, daß ihre Liebessehnsucht nach ihm nicht unerfüllt bleiben werde; sein eigenes Wort gibt ihr Bürgschaft, daß der letzte noch rückständige Teil seines Werkes nicht ausbleiben könne. Ist doch alles, was er bereits zum Heil der Welt gethan, von der Menschwerdung an bis zur Versöhnung durch den Tod am Kreuz, und von da bis zur Himmelfahrt und durch seine ganze heilszueignende und kirchenbauende Thätigkeit hindurch, — ist doch das alles Mittel, Einleitung und Zubereitung für einen Schluß, von dem wir früher sagten: „der ganze gegenwärtige Stand unseres christlichen Lebens und die ganze Geschichte der christlichen Kirche mit ihren Kämpfen und Leiden wäre ohne diesen Abschluß ein räthselhaftes Bruchstück, ein Anfang ohne Ende, eine Thränensaat ohne Ernte.“ Diese Gewißheit lebt in dem Herzen der Kirche und darum klingt es auch jetzt schon mitten durch ihre Klag- und Trauerlieder wie ein Siegeslied hindurch: „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden“ u. s. w.

So sagen wir denn zusammenfassend: die Kirche trägt **in ihrem Glauben die gewisse Hoffnung auf eine Wiederoffen-**

barung ihres Herrn und mit dieser auf eine schließliche Erlösung und Vollendung.

Die Darstellung der Thätigkeit des verherrlichten Mittlers zur Vollendung seiner Gemeinde hat also den Schluß der Christologie zu bilden und damit kehrt dieselbe in ihren Anfang zurück. Denn das Ende ist nichts anderes, als die völlige Verwirklichung des ewigen Heilswillens Gottes über die Menschheit (§. 22).

Bei der Ausführung kommen folgende Fragen in Betracht, auf deren jede die christliche Glaubenshoffnung ihre bestimmte Antwort hat.

Da der Tod die Mehrzahl der einzelnen Glieder der Gemeinde aus diesem Zeitleben hinwegnimmt, bevor die Vollendung des Ganzen erfolgen kann, so fragt es sich zunächst um den Zustand, der für die in dem Herrn Entschlafenen unmittelbar nach dem Tode eintritt? Darauf hat die christliche Hoffnung die Antwort: es ist die selige Ruhe bei dem Herrn.

Da aber die Wiederoffenbarung des verherrlichten Menschensohnes eine noch im Diesseits stehende, im Leibe lebende Gemeinde vorfindet, so fragt es sich weiter, welche Wirkung seine Wiederoffenbarung auf diese Gemeinde, und welche sie für die bereits verstorbenen Glieder derselben haben wird? Darauf antwortet die christliche Glaubenshoffnung: Leibliche Verklärung der ersteren, leibliche Auferweckung der letzteren, und ebendamit die Herstellung einer seligen Gottesgemeinde.

Volle Seligkeit ist für sie jedoch nur möglich, wenn die jetzt noch in ihrer Mitte waltenden gottfeindlichen Mächte und Elemente, die Gewalten der Finsternis samt allen denen, die sich gegen die rettende Gnade beharrlich verschlossen und dem Willen des Satans sich ergeben haben, schließlich aus ihrer Mitte ausgeschieden werden. Deshalb wartet die Gemeinde eines Endgerichtes und mit diesem ihrer eigenen völligen Erlösung und geistleiblichen Vollendung.

Und da endlich geistleibliche Vollendung auch eine entsprechende Stätte erfordert, diese aber keine andere als der Schauplatz der Wiedererscheinung des Herrn sein wird, so verbindet sich mit der Erwartung der schlüßlichen Vollendung zugleich die einer verklärenden Erneuerung der alten Welt.

Dies sind die Momente der christlichen Hoffnung, welche sämtlich an der sichtbaren Wiedererscheinung Christi ihren Mittelpunkt haben. Ueber die Zeitferne und Zeitfolge, sowie über die näheren

Modalitäten hat die Gemeinde an ihrem christlichen Bewußtsein keinen Anhaltspunkt, in der Schrift nur Andeutungen; aber was sie für ihren Glauben bedarf, das reichen beide vollständig dar.

Die christliche Hoffnung hat ihren schönsten Ausdruck gefunden 1 Pet. 1, 3—9. 1 Kor. 15. 2 Kor. 5, 1 ff. Phil. 3, 20 f. 1 Thess. 4, 13—18. vgl. Tit. 2, 13: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 1 Joh. 3, 2: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι.* und Kol. 1, 27: *Χριστὸς, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.* Kol. 3, 2—4.

Die Dogmatik hat sich für diesen Abschnitt an die Thatsachen zu halten, welche die Schrift darbietet, und was nicht durch klare Aussagen derselben gesichert ist, in die Reihe der Probleme zu setzen; philosophische und psychologische Untersuchungen, wie hoch wir auch ihren Wert anschlagen, können jedenfalls für uns nicht maßgebend sein. Die Schrift aber gibt uns so viel, als der einzelne Christ und die christliche Kirche zum Glaubenstrost und zur Mahnung bedarf.

Schon im Symbol. apostol. sind die wesentlichen Momente dieses Glaubens: die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebende und Tote, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben als allgemeines Christenbekenntnis ausgesprochen.

§. 86.

Der Tod ist das allgemeine Gericht Gottes, das um der Sünde willen über alle Menschen ergeht. Er trifft den Leib und die Seele und scheidet beide von einander. So zerreißt er das Band ihrer Einheit, das Gott selbst durch die Schöpfung des Menschen geknüpft hat. Vermöge dieser Scheidung fällt der Leib, der seiner Natur nach irdisch ist, einer relativen Vernichtigung (nicht Vernichtung) anheim; er löst sich in seine Grundbestandteile auf, um aus ihnen zu seiner Zeit wiederhergestellt zu werden. Hingegen die Seele des Menschen, der Geist, in welchem das persönliche Selbstbewußtsein wurzelt, übersteht diese Scheidung: sie lebt, auch wenn sie vom Leibe getrennt ist, ihr natürliches Leben fort, und dies ist es, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen; wir wollen damit sagen, daß die ihres Leibes entkleidete Seele weder vernichtet werde, noch in das allgemeine Leben des Geistes sich auflöse, sondern als mit sich identisches Ich,

als Subjekt, persönlich fortlebe. Diese persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode ist nicht sowohl ein Grundartikel als eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit dem Glauben an das Dasein eines Gottes. Wie dieser ein Gemeingut der Menschheit ist, so findet sich auch irgend eine Vorstellung oder Ueberzeugung von dem Fortleben des menschlichen Geistes wohl bei allen Völkern und entwickelt sich bei den einzelnen in dem Maße, als sie zur Erkenntnis der ethischen Lebensaufgabe des Menschen fortschreiten. Daher die mannigfaltigen Versuche, dieses Bewußtsein als ein nothwendiges zu erweisen in den sogenannten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele, mit denen es aber dieselbe Bewandtnis hat, wie mit den Argumenten für das Dasein Gottes, welche auch nur Nachweise für den schon vorausgesetzten Gottesgedanken sind. Und so wenig diese Argumente in die christliche Glaubenslehre gehören, so wenig jene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Denn der Christ glaubt an eine Unsterblichkeit der Seele nicht auf Grund metaphysischer, psychologischer oder ethischer Beweise, überhaupt nicht auf Grund wissenschaftlicher Vermittlungen, sondern weil er an Christum glaubt.

In diesem seinem Glauben an Christum hat er die Gewißheit eines Fortlebens nach dem Tode, welche jene allgemeine Unsterblichkeitshoffnung zwar einschließt, aber nicht nur weit über sie hinausgeht, sondern auch ganz anderer Art ist. In der Gemeinschaft mit Christo besitzt nämlich der Gläubige bereits das wahre, seiner Natur nach göttliche und darum e w i g e L e b e n. Es ist das gottmenschliche Leben Christi, welches sich ihm durch die Taufe eingesenkt hat, durch den Glauben von ihm angeeignet und zum wirksamen Prinzip seines eigenen Personlebens geworden ist; dieses Leben verbindet die erneuerte Persönlichkeit des Gläubigen nicht nur unauflöslich mit Christo, aus dem es stammt, sondern gibt ihr einen realen Wesensgehalt, über den der Tod keine Macht hat. Mitten in dieser Welt der Vergänglichkeit weiß sich daher der Christ der Vergänglichkeit entnommen; er ist, so zu sagen, ein Ewigkeitsmensch geworden — und bleibt das auch, während der Leib stirbt, und über das Sterben hinaus. Die Zerstörung seines der Sünde und dem Gericht verfallenen Naturorganismus kann daran nichts ändern: dafür bürgt ihm sowohl seine Glaubensgemeinschaft mit Christo, als das klare Wort desselben.

Es ist demnach irrig, den Anfang des ewigen Lebens für den

Christen in's Jenseits zu setzen; vielmehr wird ihm kraft des Glaubens die Ewigkeit schon zur Gegenwart und reicht das unvergängliche Wesen mitten in die Zeit herein; es baut sich eine Stätte in dem Herzen der Christen. Aber allerdings ist dieser Anfang noch nicht auch der Vollbesitz des ewigen, diese Gegenwart noch nicht die Vollendung des wahren Lebens, sondern nur das Unterpfand einer höheren und vollkommenen Form seines Besitzes.

Aus diesem Doppelverhältnis ergibt sich die Stellung des Christen sowohl zu dem diesseitigen Dasein, als zu dem Tode, der es endet. Das irdische Dasein ist ihm der Durchgang, die ganze Summa der gottgeordneten Verhältnisse dieses Daseins eine Vorbereitungsschule für die Ewigkeit. Darum bürgert er sich nicht ein in der sichtbaren Welt der Vergänglichkeit, er verliert sich nicht mit seiner Liebe an ihre Güter, er fühlt sich darin wie ein Fremdling, den es vorwärts treibt; und das um so mehr, als ihm die der Gegenwart vorauseilende Glaubenshoffnung das Wesen der diesseitigen Welt und ihre durch die Sünde bedingte Eitelkeit um so tiefer empfinden lehrt. Aber es treibt ihn auch nicht mit hastiger Ungeduld aus ihr hinaus; er kann die Seligkeit des ewigen Lebens erwarten, weil er ihrer im Glauben gewiß ist; und er wartet ihrer in Geduld, weil er die erziehende Bedeutung des irdischen Lebens für das künftige kennt.

Eben diese Seligkeitsgewißheit gibt ihm dem Tode gegenüber den rechten Muth und die rechte Freudigkeit; sie hilft ihm die Bitterkeit desselben überwinden, und läßt in den Moment des Scheidens auch schon den Lichtstrahl der künftigen Herrlichkeit fallen.

Ueber Grund und Wesen des Todes vgl. §. 27, über die Modifikation, welche der an sich totale und ewige Tod durch die göttliche Gnade erfahren hat §. 32. So wie er jetzt eintritt, als Scheidung der Seele vom Leibe, ist er Manifestation des Gerichtes und der Gnade zumal. Die Schrift bezeichnet ihn als ein Ausgehen der Seele aus dem Leibe, Genes. 35, 18. Ps. 146, 4; die Seele wandert aus ihrem Leibe aus, 2 Kor. 5, 1 ff., sie legt das Zelthaus ihrer Wohnung ab, 2 Pet. 1, 14. Daraus erhellt, daß der Tod den Leib und die Seele trifft; aber er trifft die Seele anders als den Leib. Die Seele empfindet schmerzlich die Scheidung vom Leibe, gegen die sie sich wehrt, so lange sie kann; denn diese Scheidung ist an sich etwas Naturwidriges, weil sie die Seele des Organs entkleidet, welches mit ihr zusammen den Vollbestand des Men-

schen konstituirt und das Mittel seiner Selbstbethätigung nach außen ist. Aber während der Leib sich in seine Grundbestandteile auflöst, besteht die Seele fort als Ich. Diese sog. Unsterblichkeit der Seele liegt als Voraussetzung selbst der alttestl. Lehre vom Scheol zu Grunde; denn wie schatten- oder schemenhaft auch das Dasein der Abgeschiedenen im Scheol gedacht sei (vgl. §. 87), es ist doch immer eine Fortdauer, keine Vernichtung der Seele (Gen. 25, 8. 35, 29. 49, 29. 33.); — sie bildet die Voraussetzung für das Wort des Herrn Mtth. 10, 28, für das Gleichnis Luk 16, 19, für die Lehre der Schrift von der Auferstehung und vom Endgericht, kurz für die ganze christliche Heilslehre, wird aber nirgends eigens gelehrt, so wenig als das Dasein eines Gottes.

Nur so viel deutet die Schrift an, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele keine Naturnotwendigkeit ist, sondern auf dem Willen Gottes beruht. Denn von Gott heißt es 1 Tim. 6, 16: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* und von dem Sohne Gottes Hebr. 1, 3: *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* So schon die VV. Justin d. M., Tatian, Irenäus, Athanasius (*μόνος ὁ θεὸς ἔχει ἀθανασίαν, ὅτι ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ἀθανασία*), ebenso unſ. DD.: Anima non eo modo immortalis est, quo Deus. Posset Deus animam si vellet in nihilum redigere, sed quia immortalem eam esse voluit, ideo per et propter illam voluntatem creatoris immortalis perseverat, Gerh. XVII, 150.

Von den sog. philosophischen Beweisen für die Unsterblichkeit haben die älteren, namentlich die von der Einfachheit und Immaterialität der Seele hergenommenen, für die Gegenwart ihre Geltung verloren. Dagegen werden die auf das Wesen der menschlichen Persönlichkeit und auf die Thatsachen des Bewußtseins und Gewissens zurückgehenden Argumente, die sog. teleologischen und moralischen, stets ihre Bedeutung behalten. Ich halte sie, ohneradtet der vom pantheistischen Standpunkte aus unternommenen Bestreitung derselben durch Strauß, besonders in der Art, wie sie neuerdings ausgeführt worden sind, überzeugend für jeden, der an einen lebendigen Gott glaubt. Für den Theologen ist wohl das Wichtigste die Erwägung, daß jeder einzelne Mensch ein besonderer Typus des göttlichen Ebenbildes, mithin nicht nur die Gattung, sondern jedes Individuum als solches von Gott gedacht, gewollt, ein sonderlicher Gegenstand seines ewigen Willens ist. — Von diesem Gesichtspunkte würde sich ein theologischer Beweis entwickeln lassen; doch verzichte ich aus dem im §. angef. Grunde hier darauf.

Für die zweite Hälfte vgl. Joh. 5, 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον . . μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν,* Joh. 6, 40: *ἵνα . . ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* 8, 51: *ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν*

αἰῶνα; Joh. 11, 25. 26. Joh. 10, 28: κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, καὶ . . οὐχ ἁρπάσει τὶς αὐτὰ (τὰ ἐμὰ πρόβατα) ἐκ τῆς χειρός μου etc. s. 1 Joh. 5, 11. Röm. 8, 17. 23. 38. 39. 1 Thess. 5, 10: das Leben, das mit der Wiedergeburt entstanden ist, die Lebensgemeinschaft mit Christo, währt fort, der Christ mag im Leben des Fleisches stehen oder im Tod entschlafen sein. Vgl. 2 Kor. 3, 18 Kol. 3, 3. 4. Eph. 4, 30. — Herrlich Luther zu Mtth. 9, 24: „Daß der Herr den Tod nicht anders nennet als einen Schlaf, ist ein herrlicher Trost für alle Gläubigen. . Diese Weisheit hat keiner von den Weltweisen erreicht, und da sie hievon unendlich viel Meinungen hegen, so werden hier alle ihre Fragen mit einem Worte aufgelöst, nämlich: Sie schläft. Schläft sie, wo bist du dann, o Tod? Der Tod ist bei den Christen kein Tod, sondern ein Schlafen. Ja selbst der Ort, wo die Christen begraben werden, heißt κοιμητήριον, das ist ein Schlafkämmerlein. So können die Heiden ihre Gräber nicht nennen; die Christen allein sagen: mein Grab ist mein Bett, meine Schlafkammer. Ich sterbe nicht, sondern ich schlafe. So spricht Christus: „Wer an mich glaubet u. s. w." [Vgl. auch Frank, a. a. O. II, S. 434 ff., wo es u. a. heißt: „Wir stehen als Christen der zukünftigen Welt näher als der natürliche Mensch der geistlichen Welt steht, in die wir eingepflanzt worden sind."]

Für den Schluß des §. vgl. 1 Kor. 7, 29. 31.

§. 87.

Das gleiche Geschick des Todes, welches alle im Diesseits trifft, hat insofern auch das gleiche Geschick für alle im Jenseits zur Folge, als die Seele, ihres leiblichen Organs, wodurch sich ihr Verkehr mit der Außenwelt vermittelte, entkleidet, in einen Zustand der Verinnerlichung, des Insichselberseins eingeht. Aber dieser gleiche Zustand birgt einen tiefen und weiten Unterschied in sich; denn je nach der innern Stellung, die der einzelne im Diesseits einnahm, gestaltet sich auch sein Geschick im Jenseits verschieden.

Für die Gläubigen ist der Tod schon insofern der Uebergang in einen bessern und seligern Zustand, als die Entkleidung von dem materiellen Leibe, von diesem Leibe des Todes, eine Befreiung der Seele ist von der durch jene Beschaffenheit des Leibes bedingten Mühsal des irdischen Daseins, und von der demselben inhärirenden Sündigkeit und Unreinheit. Indem der Leib dahinfällt, wird das erneuerte Ich, das geheiligte Personleben, welches dem Geiste eignet, den hemmenden und sollizitirenden Einflüssen, die es bisher von der leiblich-sinnlichen Natur erfuhr, entnommen: so tritt jetzt für die

Seele ein Zustand des Freigewordenseins von der sauren Kampfesarbeit, also der Ruhe, näher ein Zustand des stillen, friedsamen, ungetrübten Innenlebens ein, der aber nicht als bewußtlose Ruhe, nicht als ein passives Schattenleben gedacht sein will, sondern als eine höhere Stufe der Gemeinschaft mit Christus. Die Verinnerlichung der Seele in sich selbst ist zugleich eine Vertiefung in Christum, mit dem sie bereits in persönlicher Lebensgemeinschaft steht — ein Daheimsein bei dem Herrn.

Vermöge dieses innerlichen und unmittelbaren Verhältnisses der leiblosen Seele zu Christus kann sich nun sein Leben wie ein lichter Strom ungehindert in sie ergießen, und ihr von ihm durchdrungenes Leben sich zur vollen Freiheit in ihm erschließen. In dieser vollkommenen Willens- und Liebeseinheit mit Gott, in welcher auch der letzte Rest der alten Sündigkeit ganz und auf immer verschlungen wird, erreicht die Persönlichkeit der Erlösten ihre ethische Vollendung*). Die völlige Willens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo ist aber unmittelbar von einem entsprechenden Maße der Gotteserkenntnis begleitet, denn wie in Gott Licht und Leben wesentlich eins sind, so ist auch die volle Manifestation beider in der in ihm ruhenden Seele eine unzertrennliche. Wir werden auch diese Erkenntnis als eine in die Tiefen der Liebe Gottes hineingekehrte zu denken haben, unberührt von der im Diesseits fortschreitenden Bewegnng der Geschichte und unverworren mit dem Leben der alten Welt, als ein geistiges Schauen; und in beiden zusammen, in jener ethischen und in dieser intellektuellen Vollendung, wird die Seligkeit dieses Stadiums bestehen.

Ob diese Seligkeit als eine stufenweise Entwicklung von Licht zu Licht, von Klarheit zu Klarheit zu denken sei, läßt sich deshalb nicht mit Sicherheit bestimmen, weil wir nicht wissen, ob und wieweit die Succession der Zeit in das Bewußtsein der abgeschiedenen Seelen fällt: jedenfalls darf kein solcher Entwicklungsprozeß angenommen werden, der erst noch über das Verhältnis der einzelnen zu Gott entschiede oder eine Aehnlichkeit hätte mit dem, was wir Bekehrung nennen. Denn das jenseitige Verhältnis des adamitischen Menschen zu Gott entscheidet sich nach seinem Verhalten gegen den zweiten Adam im Diesseits, und alles, was wir über jenes Stadium

*) Bd. I. §. 20: Die menschliche Persönlichkeit ist schon von vorn herein auf die Gemeinschaft mit Gott angelegt und hat in derselben ihre volle Wahrheit.

wissen, deutet auf eine Zuständlichkeit hin, die, in sich abgeschlossen, den Wechsel der Zeiten und die Bewegung der Geschichte hinter sich, und nur noch das Endgericht vor sich hat.

Daß dort die Seele an der verklärten Menschheit Christi, in deren Gemeinschaft sie aufgenommen ist, eine Art Ersatz für den Mangel eines leiblichen Organs habe, läßt sich aus der Bedeutung der Sakramente erschließen; ob eine gegenseitige Gemeinschaft der seligen Geister dort stattfinde, hat einen hohen bis an Gewißheit grenzenden Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht völlige Sicherheit für sich; absolut gewiß ist nur die selige Ruhe in der persönlichen Friedens- und Liebesgemeinschaft des Herrn. Und eben das, aber auch nicht mehr ist es, was seinen Erlösten im voraus zu wissen schlechterdings not thut; es ist der Trost dessen sie bedürfen, um den Kampf des Lebens unerschrocken bestehen und fröhlich sterben zu können.

Dennoch kann dieser Zustand der abgeschiedenen Seele, wie wünschenswert er auch gegenüber dem diesseitigen Leibesleben erscheine, noch nicht das Stadium der schlechthinigen Vollendung sein, schon deshalb nicht, weil der Seele das naturgemäße Organ ihrer Lebensäußerung fehlt und weil die Gesamtheit der Erlösten noch nicht vollendet ist. Aus dem ersteren Grunde kann es dort noch kein leibliches Anschauen des verklärten Christus, aus dem letzteren keine leibhaftige Gemeinschaft der neuen Menschheit geben. Diesem zwiefachen Mangel gegenüber wird man die innere Stellung und Stimmung der Seligen in diesem Abschnitt als ein Warten auf das letzte Ziel bezeichnen dürfen. Die christliche Hoffnung hat sich noch nicht allseitig erfüllt, aber sie trägt die Vollgewißheit ihrer schlüßlichen Erfüllung in sich; daher ist jenes Warten nicht von der Hast der Unruhe begleitet, sondern ein stilles seliges Harren in dem Herrn auf die sichtbare Offenbarung des Herrn.

Anders das Geschick, das die Ungläubigen (d. h. Ungehorsamen) in diesem Stadium trifft. Zwar ruht gerade darauf das Dunkel eines Geheimnisses; aber wenn überhaupt das jenseitige Leben das Resultat des diesseitigen ist und wenn die Seligkeit auf der bereits vorhandenen Gemeinschaft mit Gott in Christo beruht, so kann der Zustand derer, die sich gegen ihn innerlich abgeschlossen und von ihm völlig losgesagt haben, nur ein von Gott entfremdeter, also auch nur ein unseliger sein. Der Tod bringt keine magische Wandlung der menschlichen Persönlichkeit hervor, er ändert ihr

Grundverhältnis zu Gott nicht, wohl aber führt er sie in eine ihrem bisherigen Zustand entsprechende Zuständlichkeit ein. Der Gottlose geht an „seinen Ort“, — was das heiße läßt sich leichter empfinden als aussagen. Erst die sichtbare Zukunft Christi wird auch über dieses Dunkel Licht verbreiten.

Die Schrift gibt uns über dieses Stadium nur spärliche Andeutungen. Wo sie von der Hoffnung der Erlösten redet, da verweist sie fast durchweg auf die Wiederkunft des Herrn, auf die Auferweckung der Todten, auf das Reich der Herrlichkeit. Um diese Wiederkunft betet die Gemeinde Jesu auf Erden und erwartet von ihr ihre Erlösung 1 Theff. 1, 10, Apokal. 22, 20; mit dieser Auferstehung tröstet der Apostel die um ihre Entschlafenen betrübten Thessalonicher 1 Theff. 4, 13 ff., auf die damit eintretende Herrlichkeit richtet er selbst den Blick seines Glaubens 2 Tim. 4, 8: „an jenem Tage“ hofft er die Krone des Lebens zu empfangen, vgl. auch Hebr. 10, 37 und Jakobi 5, 8. Ueber das Stadium zwischen Tod und Auferstehung eilt sein Blick meistens, wie über ein verschwindendes Moment hinweg. Daraus entnehmen wir eine Bestätigung für unsere Aussage, daß der für die abgeschiedene Seele des Gläubigen eintretende Zustand im Vergleich zu dem mit der Auferstehung beginnenden noch nicht der der schlechthinigen Vollendung sei; was sich überdies aus der Einsicht in das naturgemäße Verhältnis zwischen Leib und Seele und in das Wesen des Todes von selbst ergibt. So lange die Seele des Leibes entbehrt, ist der Mensch noch nicht vollendet.

Indessen fehlt es an einzelnen Aufschlüssen nicht. Schon die S. 555 f. angef. Aussagen weisen auf eine auch durch den Tod nicht zu unterbrechende Fortdauer der persönlichen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo hin, und eine ununterbrochene ist sie doch nur dann, wenn sie eine bewußte ist. Die Verheißung an die Seinen Joh. 12, 26: „Wo ich bin, da wird mein Diener auch sein,“ läßt sich nicht auf die Parusie des Erlösers beschränken, sie setzt ein währendes Gemeinschaftsverhältnis, und daß dieses auch jenseits ein bewußtes und seliges sei, bezeugt auf das Klarste das Wort des Herrn an den Mitgekreuzigten Luk. 23, 43. (S. Bd. I. S. 483 f.).

Wenn der erste christliche Märtyrer mitten unter dem wütenden Andrang seiner Verfolger Jesum in seiner Glorie zur Rechten Gottes sieht, und dann sterbend betet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ (*δέξαι*) Apg. 7, 56. 59, so ist dies mehr als die blose Hoffnung, es ist die durch die sichtbare Erscheinung des Herrn ihm verbürgte Gewißheit, daß er sofort zur vollen, seligen Gemeinschaft mit ihm eingeht. Auch der Apostel Paulus sehnt sich nicht nur, von dem *σῶμα τοῦ θα-*

νάτου τούτου durch den Tod befreit zu werden Röm. 7, 24, es verlangt ihn nicht blos ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος (auszuwandern) sondern auch daheim zu sein bei dem Herrn: ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον 2 Kor. 5, 8, nach Phil. 1, 23: ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, und dieses Daheimsein bei dem Herrn achtet er für einen großen Gewinn gegenüber dem Fortleben im Fleische v. 21. Für Gewinn aber könnte er es nicht achten, wenn er nicht gewiß wäre, daß ihn der Tod zu einer höheren und seligeren Stufe der Gemeinschaft mit Christo einführe. . . Von ihr erwartet er auch das Schauen (2 Kor. 5, 7), zwischen welchem und dem Leben im Glauben nichts als der Tod in der Mitte liegt. Er hat nach 2 Tim. 4, 18 Angesichts des Todes die gewisse Hoffnung, „daß der Herr ihn von allem Uebel erlösen und hinüberretten werde in sein himmlisches Reich." Die Vorstellung von einem Seelenschlafe verträgt sich mit diesen Aussagen nicht. Der Ausdruck „schlafen" bezieht sich auf den Leib, — der hernach zum Leben auferweckt werden wird; daß die Seele des Gläubigen in die Nacht der Bewußtlosigkeit hinsinke, läßt sich ihm nicht entnehmen; es ist vielmehr so, wie Delitzsch sagt: „Der Tod derer, die in dem Herrn sterben, hat nur noch die Larve, aber nicht das Wesen des Todes"; sie stehen durch die Kraft seines Todes schon jetzt in einer Gemeinschaft mit ihm, für welche der Unterschied des leiblichen Lebens und des Todtseins gleichgiltig ist, wie 1 Thess. 5, 10 ausgeführt wird, — „Wer an ihn glaubt, wird den Tod nicht sehen ewiglich, er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen", Joh. 8, 51. 5. 24.

Dazu kommt, und dies führt uns noch weiter, daß der Hebräerbrief 12, 23 die Geister der in Christo Entschlafenen als πνεύματα δικαίων τετελειωμένων bezeichnet, denn darin liegt nicht nur, daß sie der Sünde und dem Uebel entnommen, sondern daß sie an dem Ziel ihrer Bestimmung angelangt, daß sie ethisch vollendet sind*). Es kommt weiter dazu

*) Hinsichtlich des Bedenkens, daß doch die noch sündige Seele nicht sofort in die volle Gemeinschaft mit Gott eingehen kann, wird man die Vorgänge in der Sterbestunde in Anschlag bringen dürfen; wovon Göschel, Die letzten Dinge: „Was die lange Zeit des Lebens nicht vermocht oder versäumt hat, das kann die kurze Zeit des Sterbens siegreich hinausführen durch die Hilfe dessen, der für uns am Kreuz gestorben ist, der keinem so merklich, so fühlbar nahe kommt als dem Sterbenden. . Es ist richtig, was Luthers 13te These verkündigte, daß das Sterben recht eigentlich das letzte Purgatorium diesseits ist, welches so viele jenseits suchen, das Purgatorium, welches noch zuletzt Sünde, Schwachheit und Irrtum gründlich ausbrennt. . Wie werden wir erstaunen, wenn wir sie nochmals sehen werden, welche Mission dem Sterben befohlen gewesen ist, und welche Ernte die letzten Stunden eingebracht haben." Nimmt man hinzu, was der §. über den

das bekannte Wort der Apokalypse 14, 13: *μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες* etc. und die Reihe der Stellen, in denen der Seher die Seelen der in der großen Trübsal Verstorbenen vor dem Thron des Lammes im Himmel sieht, Apok. 7, 9: „eine große Schaar, welche niemand zählen konnte aus allen Völkern und Sprachen vor dem Throne (Gottes) stehend und vor dem Lamm, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen" —, den Symbolen der fleckenlosen Reinheit und der Siegesehre, — im priesterlichen Dienst vor ihm geeint, über ihnen die persönliche, unmittelbare Gegenwart seiner Herrlichkeit (15), in himmlischer Leiblosigkeit und Seligkeit lebend: „Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten, es wird nicht auf sie fallen die Sonne (die Gluth der Sonne) noch irgend eine Hitze", und auch da wird Christus der Mittler ihrer Gottesgemeinschaft und Gottesseligkeit sein: „Denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen und Gott wird abwischen alle Thränen von ihrem Angesicht", 16. 17, vgl. Ps. 126. So schaut sie hier der Seher, während er c. 12, 10. 19, 6 ihr Triumphlied hört. Es sind das allerdings Gesichte, weshalb wir die einzelnen Züge nicht urgieren dürfen, aber die Gesichte der Offenbarung sind doch Versinnbildlichungen realer Dinge und Verhältnisse, und so schließen denn diese Stellen nicht nur jeden Gedanken an einen Seelenschlaf aus, sondern zeigen uns das Bild einer vollbewußten, seligen Lebensgemeinschaft der Geister der „vollendeten Gerechten" mit dem Herrn; ja wir dürfen wohl noch um einen Schritt weiter gehen und hinzufügen: auch einer gegenseitigen Gemeinschaft. Ist das Gesicht mehr als ein bloses Phantasiegebilde, hat es irgend eine Wirklichkeit zum Hintergrunde, so wird sich diese gegenseitige Gemeinschaft der Entschlafenen nicht daraus entfernen lassen. Denselben Gedanken finde ich auch darin angedeutet, daß die Schrift von einem himmlischen Jerusalem redet, welches dereinst vom Himmel mit dem Herrn herabkommen wird (Galat. 4, 26. Apok. 21), worunter nichts anderes zu verstehen ist, als die Gemeinde der vollendeten Gerechten im Jenseits. Ueberhaupt steht nach der Schrift nicht nur eine neue Welt am Ende der Geschichte zu erwarten, sondern es gibt jetzt schon eine obere Welt, ein jenseitiges Heiligtum (*τὰ ἅγια* des Hebrbf.), welches die gegenwärtige Offenbarungsstätte der Herrlichkeit Gottes und Christi ist, Hebr. 12, 22 ff. der Berg Zion, die Stadt des lebendigen Gottes, der Ort der oberen Gemeinde*), wohin auch der Ausdruck *ἡ βασιλεία ἡ ἐπουράνιος* 2 Tim. 4 18 weist.

Eintritt der Seele in die volle Gottesgemeinschaft sagt, so wird sich jenes Bedenken beseitigen. Vgl. auch Rinck: Vom Zustand nach dem Tode. 3. Aufl. S. 56 ff. wider die „Läuterungstheorie", und Delitzsch, Psychol. S. 417.

*) Vgl. Delitzsch zu Hebr. 12, 23. und Lünemann, der unter der „Gemeinde

Es ist also nicht reine Dichtung, es hat einen realen Hintergrund, was unsere Kirche in ihren schönsten Liedern von dem „Jerusalem droben" singt. Nur vergesse man nicht, daß nicht blos das Leibliche, sondern auch das Geistige Realität hat. Und darüber führen auch die angef. Stellen der Apokal., die es doch mit Gesichten zu thun haben, nicht notwendig hinaus. Weiter geht auch uns. §. nicht; er wagt es nicht einmal die gegenseitige Gemeinschaft der seligen Geister als einen Glaubenssatz aufzustellen.

Für das, was er über das Verhältnis dieser Geister zur Leiblichkeit Christi aussagt, habe ich keinen direkten Schriftbeweis*), ich schließe es jedoch daraus, daß die Seelen der Gerechten, obwohl des Leibes entkleidet, doch in dem Bereiche der verklärten Menschennatur Christi, deren Gemeinschaft ihnen schon im Diesseits durch die Sakramente vermittelt worden ist, sich befinden; sie haben an Christo den Ort ihrer himmlischen Existenz (Kol. 3, 1 ff. Phil. 3, 20); sie haben Christum angezogen — sollten sie jetzt dieses Kleides entbehren? ihr innerer Mensch ward schon von Christi Leiblichkeit genährt, sollte sich ihm diese jetzt entziehen? Nach meiner Anschauung von der Bedeutung und Fortwirkung der heiligen Sakramente muß ich es entschieden verneinen. Wer aber auch dem nicht zustimmen wollte, wird jedenfalls das schöne Wort des h. Bernhard unterschreiben; Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando jam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare.

Dagegen finde ich in den angef. Stellen der Apok. keine Bestätigung der weitverbreiteten Vorstellung von einer Zwischenleiblichkeit der Seelen, mag man diese sogenannte prima stola auch aus noch so feinem materiellen Stoff gewirkt sein lassen, wie z. B. Dante thut. Die „weißen Kleider" (4, 4. 5. 6, 11. 7, 9) gehören dem Gesichte an, sie versinnbildlichen die innere Reinheit (19, 8); es heißt ja ausdrücklich von jenen Seligen: „sie haben ihre Kleider gewaschen (weiß gemacht) in dem Blute des Lammes" 7, 14; was aber die Hauptsache ist: die Annahme einer Zwischenleiblichkeit widerspricht der Schriftlehre vom Tod (§. 86), sie ist unvereinbar mit der Bezeichnung der Verstorbenen als *πνεύματα*, und beeinträchtigt die Lehre von der Auferstehung (§. 89). Ueberhaupt bildet sich der Leib nicht von innen heraus durch die Thätigkeit der Seele, er wird ihr angebildet durch die Machtwirkung des Herrn. Ich bin daher

---

der Erstgeborenen" die Patriarchen, unter den „Geistern der vollendeten Gerechten" die entschlafenen Christen versteht.

*) Vgl. oben §. 70. S. 341 über 2 Kor. 5, 1 ff.

ganz einverstanden mit Delitzsch: „daß die Selbstverleiblichung der Seele mittelst Anziehung irgend eines ihr äußerlichen materiellen Stoffs eine haltlose Fantasie ist" — damit fällt mir aber auch jeder Schriftgrund für eine von Delitzsch u. a. angenommene „immaterielle Leiblichkeit der Seele", die allerdings von jener „Zwischenleiblichkeit" noch unterschieden wird; — mag man sie nun ein der Seele einwohnendes Grundbild des Leibes, oder einen Extrakt desselben, oder eine Erscheinungsform nennen, in welcher die Seele sich gewissermaßen versichtbart*): ich will diese Ansicht nicht bestreiten, aber sie reicht in ein Gebiet hinein, für welches mir alle Sicherheit abgeht; ich kann da nur, wie auch hinsichtlich anderer eschatologischer Fragen sagen: ich weiß es nicht. Dem Bedürfnis der Seele nach einer Umkleidung scheint mir jedenfalls genügt, wenn sie Christi verklärte Leiblichkeit zum Kleide hat.

Um so entschiedener muß ich die Möglichkeit einer jenseitigen Bekehrung für diejenigen, denen das Heil im Diesseits kund geworden und von denen es abgewiesen worden ist, ablehnen. Der scharfe Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube, zwischen *τέκνα θεοῦ* und *υἱοὶ ἀπειθείας*, der durch die ganze Schrift hindurchgeht, verbietet diese Meinung; von dem, der im Unglauben beharrt, heißt es: *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* Joh. 3, 36. 18; verwerfen sie das Zeugnis von Christo, so wird's ihnen ein Zeugnis wider sie auf den Tag des Gerichts, Mtth. 10, 18. Joh. 12, 48. Das Endgericht aber bezieht sich auf das Verhalten des Menschen im Leibesleben 2 Kor. 5, 10, und zwischen dem Tode und dem Gerichte liegt nach der Schrift nichts mehr in der Mitte, was eine Entscheidung für oder wider Christum herbeiführen könnte; die Entscheidung bestimmt sich lediglich nach dem mit dem Tode abgeschlossenen Thatbestand des diesseitigen Menschenlebens, Hebr. 9, 27. „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören." Luk. 16, 29. „Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils" ruft Paulus 2 Kor. 6, 1. 2 der Gemeinde zu und Hebr. 3, 7. 8: „Heute, wo ihr seine (des Geistes) Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht." Vgl. das ernste Wort des Herrn über die Städte, die seine Predigt gehört und sich nicht bekehrt haben, Mtth. 11, 20—24**).

Dies führt uns auf das Geschick der Gottlosen in diesem Stadium. Fast sämmtliche Aussagen des Herrn und der Apostel über sie beziehen sich auf das Endgericht; doch ist nach Apok. 19, 20 die Gehenna als schon

*) S. Delitzsch a. a. O. 429 ff., wo reichliche Zitate aus Aelteren und Neueren; Rinck 166 ff.

**) Vgl. hierzu namentlich die nachdrückliche Erörterung bei Kliefoth, Christl. Eschatologie. 1886. S. 83 f.

vor demselben vorhanden zu denken, daher sich St. wie Mtth. 5, 22. 29. 30. 8, 12 auch auf das gegenwärtige Geschick Verstorbener anwenden lassen. Und von Judas heißt es Apg. 1, 25: „Er ging hin an seinen Ort", — welch einen dunkeln Hintergrund trägt dieses bedeutsame Wort in sich; noch bestimmter 2 Pet. 2, 9 von jenen Frevlern, die die Wahrheit des Evangeliums zu Lug und Sünde mißbrauchen: „Der Herr weiß die Ungerechten für den Tag des Gerichtes in Strafhaft zu behalten." Es ist das derselbe Zustand, welchen der Hebrbf. 10, 27 ein Warten des Gerichts und des Feuereifers nennt*). Ihn hat auch die Parabel Luk. 16, welche „Hades und Qual" unmittelbar verbindet, im Auge, obwohl dieselbe den altteſtl. Verhältnissen angehört.

Von ihnen haben wir absichtlich bisher geschwiegen. Nach dem Alten Testamente ist es der Scheol, der die Abgeschiedenen aufnimmt. Der Scheol ist das Unten, im Gegensatz zum diesseitigen Leben, Ort und Zustand zugleich, nur nicht gerade als geschlossene Räumlichkeit zu denken. Der Zustand, dem die Seelen im Scheol anheimfallen, wird bezeichnet als der eines schattenartigen, nicht völlig unbewußten (Jes. 38. Ezech. 31 u. 32), aber doch auch nicht vollbewußten Daseins, ein schemenartiges, licht- und freudenloses Schattenleben, abgeschieden vom Licht und Leben des Diesseits und, was noch trauriger, vom Licht der Gegenwart Gottes; kein Gedächtnis der Vergangenheit fällt in diese dunkle Tiefe, kein Lichtstrahl dringt in diesen Kerker, kein Lob Gottes ertönt durch diese stille Region des Schweigens — so erscheint den Vätern des alten Bundes der Scheol: das Reich des Todes. Mit Furcht, mit Grauen blicken sie hinab, z. B. Ps. 6, 6. Ps. 49, 14—16. 20. Ps. 30, 10. Ps. 88. Ps. 94, 17. Hiob 3, 13—19. 14, 7—10. 30, 23. Kohel. 9, 5. 10, vgl. insb. Jes. 38, 18 ff. die Klage des Königs Hiskia, woraus man die herrschende Anschauung am klarsten erkennt. Unterschiedslos fallen alle Verstorbenen diesem Gebiete anheim, aus welchem keiner wiederkehrt, Fromme und Frevler, Hohe und Niedrige: „Wo lebt ein Mann, der den Tod nicht schauete, der seine Seele rette aus der Hand des Scheol?" Ps. 89, 49. Hiob 3, 13—19. 7, 9. 10, 21. Koh. 9, 3—5; auch Samuel der Prophet ist da, 1 Sam. 28. Auch das N. Test. kennt und nennt den Scheol; er wird unmittelbar mit θάνατος zusammengestellt Apok. 20, 13. 14; Christus selbst ist in ihn eingegangen, freilich nur um ihm sofort entnommen zu werden.

Ich sehe in dieser Lehre vom Scheol nicht eine blose Volksvorstellung, sondern den Ausdruck für den allgemeinen Zustand, zu welchem das

*) Hiemit ist auch schon angedeutet, wie sich diese mit dem Tode eintretende Entscheidung ihres Geschicks zum Endgericht verhält; s. §. 90.

Gericht des Todes den sündigen Menschen einführt. Der Unterschied zwischen dem Geschick der Frommen und der Gottlosen kommt dabei noch gar nicht in Betracht, der Trost der Gnade reicht noch nicht bis dahinein. Zwar spricht der königliche Prophet in seiner Eigenschaft als Vorbild Christi die Gewißheit einer Erlösung aus dem Scheol aus Ps. 16, und auch sonst begegnet uns die Hoffnung einer endlichen Errettung aus dem Hades, die mit dem Ausgang der Geschichte Israels zusammenfällt, selbst der Glaube an Totenerweckung ist dem a. Test. nicht fremd (§. 89); aber von einem unterschiedlichen Geschick der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode wissen wenigstens die vorexilischen Schriften nichts; denn die göttliche Offenbarung schweigt darüber, es findet sich noch kein Gotteswort, das sein Licht in diese Tiefe wirft — und ohne ein solches hat auch der Sünder kein Recht zur Hoffnung, denn der Tod ist der Sünde Sold. Dennoch sehen wir schon hier wenigstens einen Strahl der Hoffnung die Nacht des Jenseits durchbrechen. Und zwar ist es zunächst der Glaube der alttestl. Gerechten an den Gott des Heils, von dem dieser Strahl ausgeht. Denn kraft dieses Glaubens wissen sie, daß sie der Gnadengemeinschaft Gottes nie, auch in Ewigkeit nicht, entfallen können Ps. 103, 17. 18; kraft dieses Glaubens betet der Psalmist gegenüber der schwersten Bedrängnis: „Dennoch bleibe ich stets an dir . . . wenn mir auch Leib und Seel verschmachten, meines Herzens Fels und Teil ist Elohim auf ewig“ Ps. 73, 23–26*) und schließt Ps. 115, nach den Worten: die Toten werden nicht rühmen Jehova u. s. w. mit dem Halleluja: „Wir aber werden benedeien Jehova von nun an bis in Ewigkeit.“ Diese und ähnliche Aussagen beruhen nicht auf positiver Offenbarung, sie sind ein Postulat, ein praktischer Syllogismus des (subjektiven) Glaubens, dessen objektive Wahrheit der Herr gegen die Sadducäer geltend macht, Mtth. 22, 32. — Dazu kommt Folgendes: Das Hinabsinken in den Scheol wird vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des göttlichen Strafgerichtes betrachtet, die Rotte Kora wird lebendig vom Hades verschlungen, „die Gottlosen stürzt der Herr hinab“ Ps. 49, 11. 15. 73, 19. Jesaia 14, 8–12, bes. Ezech. 31 u. 32 werden aufgezählt: die Frevler, die Tyrannen, die Repräsentanten der Weltmächte, als die durch Gottes Gericht in die Hölle hinabgefahren sind; „sie liegen unter den Unbeschnittenen und tragen ihre Schande.“ Wie ganz anders klingt es dagegen, wenn es von den Patriarchen heißt: „Sie wurden versammelt zu ihren Vätern“ und wenn wir Jes. 57, 2 von den Frommen lesen: „die Gerechten werden weggerafft vor dem Unglück und die richtig vor sich gewandelt haben, kommen zum Frieden und ruhen in ihren Kammern!“ Da hat sich offenbar die

*) Vgl. die schöne Auslegung von Delitzsch im Komment. zu Ps. 49 und 73.

Vorstellung des Strafortes in den Gedanken der friedvollen Ruhe für die Frommen umgesetzt; Prov. 15, 24 aber heißt es bereits „daß der Weg des Lebens aufwärts geht, auf daß man ausweiche dem Scheol unterwärts" vgl. 23, 13. 14*). Es ist daher nur eine Entwicklung alttestl. Keime, wenn in den apokryph. BB. besonders im B. d. Weish. 2, 22; 3, 1–10. 15; 4, 13; 5, 16. 17; 6, 19 f. die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode klar ausgesprochen und ein zweifaches Geschick der Verstorbenen bezeugt wird. Nehmen wir noch hinzu das Wort des Herrn Luk. 23, 43, wo das Paradies als schon vorhanden vorausgesetzt wird und das Gleichnis Luk. 16, 19 ff., welches ganz den alttestl. Verhältnissen angehört, so kann kein Zweifel sein, daß die Schrift ein zweifaches Geschick unmittelbar nach dem Tode lehre. Denn hier stehen sich der Freudenort und der Ort der Qual, Abrahams Schoos und die Hölle als diametrale Gegensätze gegenüber; eine weite Kluft scheidet sie von einander. Es scheint zwar nicht angemessen, diesen Unterschied sprachlich so zu bezeichnen, daß im Hades sich eine zwiefache Oertlichkeit finde, die eine für die Gerechten, die andere für die Gottlosen; denn „Hades" wird in der Schrift immer nur von dem dunklen Todeszustand gebraucht, — allein der Unterschied selbst ist hier auf's bestimmteste konstatirt. Wir werden es demnach auch schon auf die Gerechten des A. Bundes, die sich selbst als Fremdlinge und Gäste auf Erden bekannten, anwenden dürfen, was der Hebrbf. 4, 9 sagt: „es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes", und wir werden ihre Ruhe nach vollbrachtem Lauf als eine selige denken dürfen. Aber für sie selbst war dieser Ausgang ihres Zeitlebens noch verhüllt; erst das Wort des Herrn zieht den Schleier hinweg. — Und nicht nur das: sein Sieg über den Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt hat sicherlich auch eine Wandlung in den jenseitigen Zuständen bewirkt. Hat er durch seinen Tod dem Tode die Macht genommen und lebt er als der Verherrlichte im Himmel, so muß die Frucht davon auch den Seelen der in ihm Entschlafenen zu Gute gekommen sein; es wird für sie, in deren Bereich er eingegangen ist, ein Stadium relativ höherer Seligkeit eingetreten sein, und dieser Zuwachs wird eben darin bestehen, daß auch sie nun in persönlicher Gemeinschaft mit dem leiblich verklärten Mittler stehen, auf dessen Zukunft sie im Leben des Leibes sehnsuchtsvoll hinausgeschaut haben. Ueber diese Wirkung seines Sieges in das Jenseits hinein lehrt allerdings die Schrift nichts näheres, aber wir sind berechtigt, dieselbe aus der gesamten Schriftlehre über Christi Tod und Auferstehung zu erschließen (vgl. 2 Tim. 1, 10 u. Hebr. 10, 20, u. Cremer, Ueber d. Zustand nach d. Tode, 1883 S. 26 ff.) u. das Mtth. 27, 51 ff. berichtete

*) Oehler: Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris p. 79, sowie Theologie des a. Ts. I, S. 253 ff. II, S. 239 ff.

Ereignis enthält wenigstens eine Andeutung dafür. Denn mit dem Tode des Herrn geschah ein Riß in die Felsen, der die Gräber bloslegte, „und es stunden auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen“: noch sah man nur die Gräber offen, so verstehe ich den Evangelisten, aber nach der Auferstehung des Herrn kamen die Entschlafenen in die heilige Stadt und erschienen vielen! Also eine einstweilige, partielle Auferweckung! Wir getrauen uns bei dem Schweigen der Schrift nicht, daraus weitere Konsequenzen zu ziehen, es bleibt ein Rätsel, aber doch eine Bestätigung der auch in die Tiefe reichenden Kraft des Todes und der Auferstehung Christi, die jene Erstlinge sich nachgezogen hat, zum Unterpfand für das künftige Geschick derer, die an ihn glauben*).

Ob diese Wirkung sich auch auf die Seelen der Heiden, welche diesseits der Kunde vom Heil entbehrten, erstrecke? — auch darüber sagt die Schrift nichts. Daher beginnt hier das Gebiet der Vermuthungen, worin diejenigen am weitesten gehen, welche wie Güder und Oertel eine von dem descensus Chr. ausgehende, missionsartige Heilsthätigkeit in dieses Stadium verlegen. Vgl. dagegen unsere Bemerkungen zu 1 Pet. 3, 19 ff. 4, 5. 6, Bd. I, S. 484 ff.

Eine kirchliche Lehre über den Zustand der Seelen nach dem Tode hat es in der alten Kirche nicht gegeben. Die Ansicht, daß sich mit dem Tode das Geschick des Menschen für immer entscheide, war die herrschende, obwohl nicht die ausschließliche. Viele der älteren VV. lehren im Zusammenhang mit ihrer Ansicht vom descensus, daß Christus die Gerechten des alten Testamentes aus den Banden des Todes und des Teufels errettet habe, wogegen die Alexandriner die Wirkung, oder doch die Tendenz der Hadesfahrt auf alle diejenigen beziehen, bei welchen der Herr eine Willigkeit für das Heil vorfand. Hinsichtlich der Seelen der Frommen, auch der nach Christo verstorbenen, war die allgemeine Ueberzeugung, daß dieselben zunächst noch im Hades, welcher aber durch Christi Todessieg für sie in eine selige Wohnstätte (Paradies = Abrahams Schooß) gewandelt worden, verbleiben, um von da der Auferstehung und mit ihr der vollendeten Seligkeit entgegenzuharren, während die Gottlosen an einem traurigen Ort für das künftige Gericht aufbewahrt werden. Justin d. M. verwirft ausdrücklich die Annahme, daß die Seelen der Gläubigen sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden Dial. c. Tr. c. 80, ebenso Tertullian, der in einer (verlorengegangenen) Schrift die Behauptung ausführte: omnem animam apud inferos sequestrari in diem do-

*) Jedenfalls ist die Meinung Oertels („Hades“ 1863 S. 47), daß die gläubig Verstorbenen auch nach Christi Auferstehung noch im Hades, oder teilweise im Hades teilweise im Himmel sich befinden, ohne allen Schriftgrund.

mini (de anim. 55): nur die Märtyrer nimmt er aus, de resurr. c. 43: Nemo, peregrinatus a corpore, statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa: paradiso scilicet, non inferis deversurus. Auch Irenäus lehrt: Hat der Mensch auf Erden geglaubt und Gottes Willen gethan, so wird seine Seele vorbereitet zum Anschauen Gottes, war er ein Ungerechter, so ist ihm das Zwischenreich ein Ort der Qual — wofür er sich adv. Haer. II, 34, 1 auf die Parabel von Lazarus beruft. Selbst die Seelen der Pneumatiker harren an diesem Orte (von dem jedoch V, 5 das Paradies unterschieden wird) der Auferstehung der Leiber entgegen. Aehnlich Chrysostomus, Gregor v. N., Lactantius u. a. Die Vollendung der Seligkeit beschreiben die Meisten (Justin, Dial. c. 5, Irenäus V, 31, Clemens, Novatian u. a.) als den Uebergang aus diesem „Paradies" in den „Himmel", womit sie dann die Auferstehung kombinieren. Uebrigens sind ihre Ansichten über die Zuständlichkeit und über das Maß der Seligkeit in dem Mittelorte schwankend und mannigfach; während einige bereits das Schauen Gottes hineinlegen, begegnen wir bei andern der Hypothese eines Seelenschlafes, die nicht ohne Eingang blieb, obwohl sie im allgemeinen verworfen wurde. Eigentümlich ist die Lehre des Origenes, de Princ. II, 11, §. 6: „Unmittelbar nach dem Hinscheiden werden die Heiligen an einem in der Erde befindlichen Ort verbleiben, den die h. Schrift Paradies nennt, als an einem Erziehungsort oder Schule der Seele (auditorio et schola animarum), worin sie über alle diejenigen Dinge, die sie auf Erden gesehen, belehrt werden, auch Einsichten in die nachfolgenden und künftigen Dinge empfangen. Dann, hier gereift, gelangen sie in das Gebiet der Luft (des Aër) und weiter in das Reich der Himmel — stufenweise aufsteigend, dem nach, der durch die Himmel vorangegangen ist." Es ist der Gedanke einer durch alle Sphären und Aeonen sich fortbewegenden Läuterung und Erziehung der gefallenen Kreatur, die in der intellektuellen und ethischen Vollendung derselben ihr Ziel erreicht*). Ob dieser origenische Gedanke den Anlaß zu der Lehre vom ignis purgatorius gab, bezweifle ich; es waren andere Faktoren, praktischer Art, aus denen sie sich entwickelte; aber jedenfalls findet sich Wort und Gedanke bereits bei Augustin, obwohl nur erst in der Form der Mutmaßung. Er spricht de civ. XXI, 13 den Satz aus: Temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem patiuntur. Non autem omnes veniunt in sempiternas poenas, quae post illud judicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales, und c. 24 vermuthet er, daß Gläubige nach diesem Leben durch ein ignis purgatorius (incorporalis flamma) je nach ihrer Herzensstellung zur

*) Vergl. S. 249 meiner Monographie, und Redepenning Bd. II, S. 340.

Welt, langsamer oder schneller, zum Heil gelangen. Dieser Gedanke wird dann von Cäsarius von Arles erweitert; Gregor der Große aber erhebt ihn zum Glaubenssatz: de quibusdam levibus culpis ante judicium ignis purgatorius credendus est, und läßt bereits Fürbitten und Meßopfer zur Befreiung aus dem Fegfeuer mitwirken, — woran sich dann, im Zusammenhang mit der Lehre von der Buße und dem Ablaß, die bekannte mittelalterliche Theorie anschloß, welche die Konzilien zu Lyon 1274 und Florenz 1439 sanktionierten.

Im direkten Gegensatz zu dieser Irrlehre entwickelte sich die Eschatologie der Reformatoren. Von der Rechtfertigungslehre aus verwarfen sie und mußten sie notwendig verwerfen das Purgatorium, samt der ganzen damit zusammenhängenden Straf- und Satisfaktionstheorie, als eine Beeinträchtigung der alleinigen Mittlerschaft Christi und der freien Gnade Gottes in Christo. Für den Gläubigen, der aus Gnaden gerecht gemacht und ein Erbe des ewigen Lebens geworden ist, kann der Tod nur der Uebergang in die selige Gemeinschaft mit Gott sein; und dies gilt wie von den gläubigen Christen, so auch von den Gerechten des alten Bundes. Dagegen tritt für die Ungläubigen sofort mit dem Tode die Unseligkeit ein. Von da aus fallen dann alle die verschiedenen Zwischenzustände und Aufenthaltsorte (receptacula) der verstorbenen Seelen, welche die VV. und Scholastiker willkürlich ausgedacht haben (limbus patrum, limbus puerorum, purgatorium), hinweg, und es bleiben nur: duo animorum post mortem receptacula, coelum et infernus (Gerh. XVII, 181 ff.). — Für Luther hat das Stadium zwischen Tod und Auferstehung gar keine Bedeutung; es dünkt ihm wie ein Moment, „denn die Todten sind außerhalb aller Zeit, Stunde, Jahr und Stelle; denn was außerhalb dieses leiblichen Lebens ist, das ist außerhalb aller Zeit und Stelle," W. V, 2304. Hinsichtlich der Frommen sagt er zur Genes. 49: „Wie und was es für ein Ort sei, wissen wir nicht; es ist aber gewiß, daß es kein böser Ort ist, und daß die Verstorbenen mit keinerlei Pein gemartert und geplagt werden, sondern ruhen in Gottes Gnaden. Gleichwie sie in diesem Leben auch sanft schlafen und in des Vaters und der lieben Engel Schirm sind, und sich vor keinerlei Gefahr fürchten, wenn sie auch mitten unter den Teufeln stünden; also sind auch nach diesem Leben die Seelen der Gerechten in Gottes Hand. Daran ist kein Zweifel." „Wir fahren dahin, und kommen am jüngsten Tag herwieder, ehe wir's gewahr werden, wissen auch nicht, wie lang wir außen gewesen sind." Aus derselben Anschauung heraus hatte Luther schon im Jahre 1522 an Amsdorf geschrieben: Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire ac usque ad judicii diem nescire ubi sunt. In quam sententiam me trahit verbum

scripturae: *dormiunt cum patribus suis* etc. (de Wette T. II, 122). Doch ist dies immer noch etwas anderes als die Lehre vom Seelenschlaf denn, sagt er zu Genes. 25, differunt somnus sive quies hujus vitae et futurae . . anima non sic dormit, sed vigilat, et patitur visiones, loquelas angelorum et Dei; ideo somnus in futura vita profundior est quam in hac vita, et tamen anima coram Deo vivit, und ebend.: Certi sumus, salvatorem nostrum Christum Jesum sedere ad dexteram Dei Patris et exspectare nos decedentes ex hac vita; quandocunque igitur excedimus e vivis, ad episcopum animarum nostrarum egredimur, qui nos recipit in manus suas. Is noster Abraham est, cujus complexu fruimur. . . In Christo mors non est acerba, sicut impiis est, sed est commutatio hujus miserae et calamitosae vitae in quietam et beatam. Die Meinung Luthers scheint also die zu sein, daß für die in dem Herrn entschlafene Seele die Seligkeit insofern unmittelbar nach dem Tode eintrete, als es für sie zwischen diesem und der Auferstehung keine Zeit gibt. „Denn hie muß man die Zeit aus dem Sinn thun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stunden sind, sondern alles ein ewiger Augenblick."

Dagegen unterscheiden uns. DD. unter entschiedener Verwerfung des „Seelenschlafs" (Gerh. XVIII, 9 ff.) allerdings zwischen dem Zustand nach dem Tode und zwischen dem mit der Auferstehung eintretenden, aber sie bringen dabei die Bedeutung der letzteren so wenig in Anschlag, daß für sie kaum mehr ein Fortschritt in der Seligkeit übrig bleibt; denn, sagen sie: piorum animae statim post mortem plena et essentiali beatitudine fruuntur (während die Seelen der Gottlosen perfectam et consummatam damnationem empfangen), sie erfreuen sich nicht nur des Anschauens Gottes, worinnen das Wesen der Seligkeit besteht, sondern auch des gegenseitigen, seligen Verkehrs; Gerhard, Quenstedt*). Doch hat Hutter comp. Loc. XXIX, qu. 7 ganz das Richtige: Piorum sive in Christum credentium animae sunt in manu Dei, exspectantes ibi gloriosam corporis resurrectionem et plenam aeternae beatitudinis fruitionem. Das Verhältnis der einstweiligen Strafe der Gottlosen zu der mit dem Endgericht eintretenden wird von ihnen nicht näher erörtert. Sie behandeln überhaupt die ganze Eschatologie vorzugsweise im Gegensatz zur römischen Doktrin, und in ziemlich abstrakter Weise, ohne tiefer in die jenseitigen Verhältnisse einzubringen (Gerhard XXVI). So haben sie der Gegenwart eine erneuerte Durchbildung dieses Lehrstücks vorbehalten, eine Aufgabe, die [von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen

---

*) In Phil Nikolai's Freudenspiegel des ewigen Lebens bildet der Abschnitt von der Auferstehung des Fleisches fast nur einen Anhang.

worden und zu deren Lösung einesteils eine erneute Versenkung in die Schriftwahrheit unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtpunkt, wie sie von Bengel, Oetinger, Crusius ausgegangen ist, anderenteils schwärmerische Bewegungen, wie der Irvingianismus bedeutende Impulse gegeben haben. Es hat sich dabei gegenüber der älteren spiritualistischen Auffassung des betr. Schriftinhalts ein biblischer Realismus geltend gemacht (Hofmann, Delitzsch, Auberlen), ohne daß damit freilich für alle vorliegenden Fragen schon eine einfache, klare Entscheidung ermöglicht wäre.]

§. 88.

Während die Seelen der abgeschiedenen Gläubigen in dem Herrn ruhen und auf die schließliche Vollendung warten, setzt sich auf Erden die Entwicklung seines Reiches fort. Sie nimmt den Gang, daß während die Kirche nach außen hin in immer weiteren Kreisen die Völker der Welt umfaßt und dem Christentum zuführt, nach innen hin eine allmähliche und immer tiefer gehende Scheidung zwischen den christlichen Elementen und dem was dem Argen angehört sich anbahnt. Diese Scheidung ist selbst eine Wirkung der Kraft des Wortes Gottes im Verhältnis zur gottfeindlichen Welt. Denn kraft des Doppelcharakters, der diesem Worte eignet, vermöge dessen es Zeugnis von der Gnade und Gericht über die Sünde zumal ist, geschieht es, daß überall, wo dasselbe verkündigt wird, Licht und Finsternis sich scheiden und ein Gegensatz zwischen solchen entsteht, die innerlich Christo angehören, und zwischen solchen, die sich gegen ihn abschließen und im inneren Widerspruch gegen ihn beharren und verfestigen. In dem Maße, als die Kirche die Welt in sich aufnimmt, bildet sich dieser Gegensatz innerhalb des Gebietes der Kirche selbst aus und wird, anfangs noch relativ und fließend und von der allgemeinen Herrschaft des Christentums umschlossen, endlich zur offenen und entschiedenen Feindschaft der Gottlosen gegen die (wahren) Glieder Christi, eine Feindschaft, die sich nach der Natur des gottfeindlichen Hasses bis zur Vergewaltigung der letzteren durch die ersteren steigern und zu einer durchgreifenden Sichtung für die ganze Kirche werden wird. Diese Sichtung ist zur Reinigung und Vollbereitung der Gemeinde notwendig; sie ist das letzte große Gericht am Hause Gottes, die Spitze des Kampfes, der durch die ganze Weltzeit hindurchgeht und in ihr seinen Höhepunkt erreicht. Die Rettung aus der schwersten Versuchung und äußersten

Bedrängnis, welche damit für die Gemeinde eintritt, erfolgt nicht eher, als bis einerseits die Kirche ihre irdische Lebensaufgabe erfüllt hat, die neue Menschheit zubereitet ist, und andrerseits die Sünde völlig ausgereift, das Maß der kräftigen Irrtümer voll geworden ist, und die antichristliche Macht in einem geschlossenen Weltreich, ja in einer einzelnen menschlichen Persönlichkeit sich konzentriert hat: dann aber erfolgt sie auch unfehlbar durch die Wiedererscheinung des Herrn, welcher jetzt aus seiner Unsichtbarkeit und Ueberweltlichkeit, in der er bisher verharret hat, mit einem Male sichtbar hervortritt. In der Herrlichkeit seiner verklärten Menschheit, von der Majestät seines Vaters umleuchtet, von den Mächten des Himmels und von der oberen Gemeinde der vollendeten Gerechten umgeben, erscheint Er dieser sichtbaren Welt, und diese seine Erscheinung führt die Erlösung seiner streitenden Kirche auf Erden aus dem letzten schweren Kampf, die Auferweckung der Toten, das Gericht über die Welt und die geistleibliche Vollendung der gesamten erlösten Gemeinde herbei. Denn das ist der Zweck seiner Parusie; sie ist der große Moment, auf den es mit der ganzen Geschichte der Kirche seit der Auffahrt des Herrn und mit dem ganzen Gang der Weltgeschichte abgesehen war.

Die Thatsache, um die es sich in uns. §. handelt, ist die Parusie des Herrn. Sie ist ein wesentliches Moment des christlichen Gemeinglaubens, Symb. apost.: inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Den Moment ihres Eintritts nennt die Schrift den Tag des Herrn.

Einen Tag Jehovas, an welchem er sein Volk erlösen und die gottfeindliche Völkerwelt richten wird, verkündigt das ganze alte Test. v. Deut. 32. an bis herunter auf die letzten Propheten. (Vgl. Oehler, a. a. O. II., S. 222 ff.) Was das alte Test. von diesem Tage Jehovas sagt, hat seine nächste Erfüllung in der Erscheinung Christi gefunden. Durch ihn ist das verheißene Heil verwirklicht, die Erlösung vollbracht, in seine Hand das Gericht gegeben Joh 5, 27 Mit ihm ist das Ende vorhanden, Hebr. 9, 26 *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. — Allein was die alttestamentl. Prophetie wie ein großes Gesamtbild schaute, das legt sich nun in der Erfüllung in einzelne Momente auseinander. Christus ist nach vollbrachter Welterlösung zu Gott hingegangen und wird zur Vollendung seiner Gemeinde und zum Endgericht über die Welt wiederkommen. So tritt das, was die alttestl. Prophetie so oft in eins geschaut hat, auseinander. Das Ende rückt sich nun in die Ferne hinaus. Es

hat zwar begonnen mit dem Moment, da er zum Vater hinging um wiederzukommen, 1 Kor. 10, 11. 1 Pet. 4, 7, aber es hat nur erst begonnen, und so steht noch ein letzter Tag bevor, Joh. 6, 40 *ἐσχάτη ἡμέρα*. Dies ist der Tag seiner Parusie, der Tag des Menschensohnes.

Ueber diese seine Parusie gibt die neutstl. Schrift vollkommen klare, für alles folgende maßgebende Bestimmungen. Die Hauptstellen sind: Mtth. 16, 27. Luk 17, 24 ff. Mtth. 24 u. 25, vgl. Luk. c. 21. Apg. 1, 11. 17, 30 ff. 1 Thess. 4, 13 ff. 2 Thess. 1, 6—10. 2 Thess. 2, 1—12. 1 Kor. 15, 20—28*). Aus ihnen erhellt vor allem, daß die Parusie die sichtbare und herrliche Wiedererscheinung des verherrlichten Menschensohnes ist, das Hervortreten aus seiner gegenwärtigen Unsichtbarkeit und Ueberweltlichkeit in die Sichtbarkeit und Innenweltlichkeit, Mtth. 16, 17: „Er wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln", Mtth. 24, 30: „Alle Geschlechter auf Erden werden sehen kommen den Menschensohn in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit" vgl. Luk. 21, 27. insb. Mtth. 25, 31: „Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit und werden vor ihm alle Völker versammelt werden", und Apg. 1, 11, das Wort der Engel bei seiner Auffahrt: „Dieser Jesus, welcher vor euch ist aufgenommeu gen Himmel, wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren", 2 Thess. 1, 7. 8. Daher auch der Ausdruck: *ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας* 2 Thess. 2, 8 *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* 1 Tim. 6, 14, *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Tit. 2, 13, *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 2. 8. 2 Tim. 4, 1, auch *φανέρωσις* Kol. 3, 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ*; endlich Apok. 1, 7: Siehe er kommt in den Wolken, *καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός* u. s. w. — lauter St., die das Sichtbarwerden in Herrlichkeit bezeugen. Dieser Akt ist ein einmaliger, — von einer zweimaligen Parusie in dem bezeichneten Sinne weiß die Schrift nicht nur nichts, sie widerspräche geradezu dem Wesen und der Bedeutung desselben, denn er ist das Gegen=

---

*) Was die Weissagung des Herrn Mtth. 24 vgl. Luk 21 betrifft, so halte ich die Deutung für irrig, welche zwischen dem, was sich darin auf das Gericht über Jerusalem und dem, was sich auf das Ende bezieht, scheiden will. Beides fließt durcheinander; das erstere ist der vorbildliche Vordergrund, das letztere der Hintergrund, der den eigentlichen Gegenstand der ganzen Weissagung bildet. An dem Vorbild des Ausgangs, den es mit Jerusalem nehmen wird, schaut und zeigt der Herr das schließliche Ende, dergestalt daß die Züge dessen, was am Ende geschieht, über die Beziehung auf das Geschick der Stadt übergreifen und durch sie an jedem Punkte hindurchleuchten.

bild der Erscheinung des Herrn im Fleisch und hat den Zweck die gegenwärtige Weltzeit abzuschließen, Mtth. 13, 40. 49. Es ist also ein einmaliger und zwar in einem bestimmten Zeitmoment eintretender, plötzlich eintretender und in sich geschlossener Akt, nicht ein successiver Prozeß. Wie unberechenbar und unvorhergesehen er wiederkommen werde, sagt der Herr selbst Mk. 13, 32. Mtth. 24, 36 ff., „wie ein Dieb in der Nacht wird er kommen, zu einer Stunde, da es niemand meinet" v. 44. 50. „Wenn sie werden sagen, es ist Friede, es hat keine Gefahr, wird sie (seine Feinde) das Verderben schnell überfallen, gleichwie die Geburtswehen ein schwangeres Weib" (vgl. den ganzen Abschnitt Mtth. 24, 37—51. 25, 1—13. 1 Theff. 5, 1—3); den Seinigen und der Welt unerwartet, blitzartig, in einem Momente, allen erkennbar wird er erscheinen, wie insbesondere aus Mtth. 24, 27. 30. Luk. 17, 24 erhellt.: *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπ᾽ οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.* Man kann vielleicht von einer Geschichte des Tages des Herrn, aber nicht von einer Geschichte seiner Zukunft, in dem bezeichneten Sinne, reden*). Die innere Möglichkeit eines solchen Aktes werden wir uns daraus erklären dürfen, daß dem verherrlichten Menschensohne die Macht einwohnt, sich an jedem Ort des Raumes eine Gegenwart zu geben, quando et quomodo voluerit; den Hergang selbst haben wir als einen wunderbaren, mithin unerklärlichen zu denken.

Ebenso klar sind die Aussprüche der Schrift über Bedeutung und Zweck dieser seiner sichtbaren Zukunft; es ist die Errettung der Seinigen aus der äußersten Bedrängnis, in der sie zu jener Zeit stehen werden, Luk. 21, 27. 28: „Wenn aber solches anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß sich euere Erlösung nahet"; die Sammlung seiner Auserwählten aus der ganzen Welt Mtth. 24, 31, die Auferweckung der Toten 1 Theff. 4, 16; das Gericht über Lebende und Tote: Mtth. 13, 29. 30. 49. 2 Theff. 1, 6; die Vergeltung Mtth. 25, 31. 2 Tim. 4, 1: *ἐνώπιον . . Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.*

Hiermit sind auch schon die Hauptsätze uns. §. als schriftgemäß erwiesen, und ebendamit die Hauptpunkte bezeugt, über welche volle Gewiß-

*) Allerdings scheint der Ausdruck zuweilen auch im weiteren Sinne gebraucht zu sein, namentlich bei Johannes (14, 18 f. 28; 16, 16. 22); [man hat darum von einem dreifachen Sinn geredet, in welchem Jesus seine Wiederkunft verheißen hat, von dem idealen, historischen und eschatologischen,] aber dann zeigt doch der Zusammenhang, wie das „Kommen" gemeint ist. In den angeführten Stellen ist der Sinn zweiffellos.

heit zu haben, der Gemeinde der Gläubigen not thut: die Thatsache der sichtbaren Wiederkunft Christi und der Zweck derselben; mehr bedarf sie für ihren Glauben nicht. Die äußere Geschichtlichkeit dieser Vorgänge, die vorangehenden Ereignisse, die Frage, ob die bezeichneten Akte in einen Zeitmoment zusammenfallen, oder vielleicht doch in einer gewissen Succession erfolgen — das wird in dem Maße für sie wichtig und ihr klar werden, als sich die letzte Zeit naht: die Kirche aller Zeiten hat an den bisher bezeugten Thatsachen für ihr Heilsbedürfnis genug; unsere älteren DD. haben sich auch auf die nähere Konstatirung und Erläuterung derselben beschränkt. Insofern könnten auch wir hiemit unsere Aufgabe für erledigt erachten.

Indessen enthält die Schrift wenigstens Fragmente zu einer Geschichte der Eschatologie, und da diese gerade in der Gegenwart Gegenstand erneuter theologischer Untersuchungen geworden ist, so haben wir wenigstens in der Kürze darauf einzugehen, so jedoch daß wir uns dabei lediglich auf das neue Test., und zwar abgesehen von der Apokalypse beziehen*).

---

*) Von der prophetischen Weissagung des alten Tstes. nehme ich Umgang, weil mit einer oberflächlichen Berücksichtigung derselben nichts gedient ist, ein gründliches Eingehen aber über die Grenzen unserer Aufgabe hinausführen würde. Auch ist die alttestl. Exegese selbst noch nicht einig über die Prinzipien der Auslegung, und namentlich über die drei Fragen: 1) Ob und wieweit die Erfüllung der Weissagungen im A. Test. durch das Verhalten des Volkes bedingt sei (Jerem. 18, 7 - 10) und wieweit nicht; also das Verhältnis der Freiheit und Notwendigkeit, das hier waltet; 2) ob und wiefern, was das A. Test. zunächst von Israel und dessen Zukunft weissagt, auf die aus der Völkerwelt gesammelte Kirche Jesu Christi Anwendung finde, nachdem Israel das Heil verworfen hat und das Reich den Heiden gegeben worden ist (Mtth. 21, 43); 3) ob und wieweit die einzelnen hiehergehörigen alttestl. Weissagungen einen symbolischen Charakter an sich tragen und deshalb, nach dem Vorgang der Apostel, in's Geistliche zu übersetzen seien oder nicht? Die Beantwortung dieser Fragen hätte dann zugleich die moderne Ansicht: daß durch Israels Unglaube die ganze Heilsgeschichte einen andern Gang (eine Umbiegung), als in der ursprünglichen Intention Gottes gelegen, genommen habe, zu beleuchten und zu berichtigen. Und dazu ist hier nicht der Ort. — Was aber die neutestl. Apokalypse betrifft, deren Auslegung erst die neuere Zeit in Angriff genommen hat, so hat sich darüber noch kein solcher Konsensus herausgebildet, daß sich die Dogmatik darauf berufen könnte. Was mir das Verständnis dieses dunkeln Buches erschwert, ist außer der Schwierigkeit, die Organisation des Ganzen zu erkennen und die Gesichte in Gedanken und Thatsachen zu übersetzen, der Umstand, daß ich weder der sogenannten kirchengeschichtlichen, noch der rein eschatologischen Auffassung mich ausschließlich anschließen kann; denn es scheint mir, als ob, wie in der Weissagung des Herrn Mtth. 24 und Luk. 21. das Gericht über Jerusalem, so hier gewisse Momente aus der Geschichte der Kirche (Rom und das Papsttum) den Vordergrund bilden für die dahinter liegenden Vorgänge der Endzeit. Das erkennt auch Auberlen (Daniel und die Offenb. S. 414 ff.) und Chri-

Die neutestl. Schrift nennt uns drei Ereignisse, welche der sichtbaren Wiederkunft des Herrn vorangehen:

1) Die Verkündigung des Evangeliums durch die ganze Welt Mtth. 24, 14: „Und es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt, zu einem Zeugnis über alle Völker; und dann wird das Ende kommen." Vgl. Matth. 28, 19. Luk. 24, 47. Mark. 13, 10. Ob sie es alle auch annehmen, wird hier nicht gesagt; aber aus Röm. 11, 25 läßt sich schließen, daß die Völkerwelt im großen Ganzen (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) auch wirklich in den Bereich des Christentums eingehen wird, wobei man jedoch nicht notwendig weder an alle einzelnen, noch an wirkliche Herzensbekehrung aller zu denken braucht*);

2) die Einpflanzung des Restes Israels in den Lebensbaum des Reiches Gottes, aus dem die Mehrzahl der Glieder dieses Volks um ihres Unglaubens willen ausgebrochen ist, Röm. 11, 11—27 vgl. 2 Kor. 3, 16. Es wird seiner ursprünglichen Bestimmung zum Volke Gottes nicht verloren gehen, es wird den Herrn, den es verworfen hat, bußfertig als seinen Herrn erkennen (Mttb. 23, 39) und so „ganz Israel" d. h. Israel als Volksganzes, errettet werden, Röm. 11, 26**). Und wie aus dem Ausfall Israels den Heiden das Heil erwuchs (Mtth. 8, 11. 12. 21, 43), so wird dessen Wiedereinpflanzung in den Organismus des Reichs zur Folge haben: ζωὴ ἐκ νεκρῶν v. 15, worunter viele ältere und neuere Exegeten die leibliche Auferstehung verstehen, andere „die extensive Ausbreitung des Reiches Gottes und zugleich eine subjektive Neubelebung der dann wieder erstorbenen Christenheit" (Philippi, Ehrenfeuch-

---

stiani an, wenn er sagt, „daß die Weissagung der Apokalypse für die ganze Kirchenzeit Bedeutung habe"; ohne jedoch den Nachweis dafür zu führen. Aber auch abgesehen davon und von den Differenzen der Auslegung wird es das Richtige sein, erst aus dem Komplex der übrigen neutestl. Schriften die Eschatalogie aufzubauen, weil doch die Apokal. nach der Analogie derselben erklärt werden muß. Das umgekehrte Verfahren verstößt gegen die anerkannten Regeln der Interpretation. [Vgl. auch die besonnenen Bemerkungen Kählers, Wissensch. d. christl. Lehre. H. II. S. 439 f., wo es u. a. heißt: „die christl. Erkenntnis kann schon an dem nachweisbaren Verhältnisse der laut der Schrift des n. Bds. bereits eingetretenen Erfüllung zu den Weissagungen des a. Bds. die Bescheidenheit in der Wertung solcher Bilder lernen, welche sich nicht anmaßt vor der thatsächlichen Erfüllung Bild u. Sache zu vereinerleien od. von einander zu reißen."]

*) Kliefoth a. a. O. S. 144: „Es wird zur Erfüllung der Weissagung von der allgemeinen Predigt des Evangeliums genügen, wenn diese Predigt unter allen Völkern in dem Maße gegeben ist, daß alle einzelnen, soweit nicht eigene oder fremde Trägheit es ihnen hindert, Kunde von derselben nehmen können."]

**) Vgl. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen, zu Röm. 11, 11 ff., Meyer, Hofmann, Schriftbeweis II, 2. S. 93 f.

ter), was auch mir das Wahrscheinlichere dünkt, weil offenbar das vorangehende, entsprechende $\varkappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$ auch nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen ist. — Mehr aber als dies sagt das neue Test. nicht; nichts über die Art dieser Wiederbringung, nichts über die Stellung, die dann das bekehrte Israel zu der Kirche des Herrn einnehmen wird, nichts über eine Wiederaufrichtung des Reiches im heiligen Lande*).

Das dritte ist der große Abfall, in dem das Antichristentum völlig ausreifen, in zwiefacher Form, als politische Weltmacht und als geistiges Lügenreich (die Weltkirche) zumal, sich gestalten und in einer menschlichen Persönlichkeit, in dem ἄνομος des Thessalonicherbriefs sich konzentrieren wird. Von daher wird der Gemeinde des Herrn jene Versuchung und jene Trübsal erwachsen, von der es heißt, daß ihres gleichen nicht gewesen ist seit dem Anfang der Welt; vgl. Mtth. 24, 8—13. 21. 22, die Andeutungen der Pastoralbriefe 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—5. 2 Pet. 3, ferner 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7; insb. die Hauptst. 2 Thess. 2, 4 ff.**)

Dann, nicht eher — aber auch nicht später, in dem Moment, wo die Bedrängnis der Gemeinde den Höhepunkt erreicht hat, und die Welt völlig sicher und siegesgewiß geworden ist, dann erfolgt sofort die sichtbare Wiederkunft des Herrn, vgl. Mtth. 24, 23 ff. Luk. 21, 27. 28. 2 Thess. 1, 7. 2, 8.

---

*) Bekanntlich gehen darüber die Ansichten weit auseinander, indem die einen das bekehrte Israel und die übrige Christenheit zusammen als die Eine Kirche der Endzeit denken und ersteres alsdann nicht mehr als geschlossene Volksgemeinschaft, sondern nur als den geistlichen Mittelpunkt oder als geistliches Ferment innerhalb der letztern (z. B. Ehrenfeuchter); während die andern das bekehrte Israel als Volksgemeinde Gottes, ja gerade als solche wiederhergestellt werden lassen und ihm eine bevorzugte Stellung zuerkennen. In letzterem Fall pflegt man dann eine Sammlung des Volks im heiligen Lande, eine Restitution der alten Reichsherrlichkeit, eine Wiederherstellung des Tempels, ja sogar des mosaischen Kultus und des mosaischen Gesetzes anzunehmen. Man kann sich dafür auf das Wort des Herrn berufen, daß die Gefangenschaft Israels und die Zertretung Jerusalems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt sein werden (Luk. 21, 24); nur folgt daraus noch nicht, daß die Erfüllung so buchstäblich gefaßt werden müsse. Eine Restitution der alttestl. Kultus- und Lebensordnung widerspricht den obersten Grundsätzen des Evangeliums, einen Tempel erblickte selbst der Seher in der heiligen Stadt nicht (Offb. 21, 22); — und ist nicht auch deren Beschreibung a. a. O. eine bildliche? Sie wird freilich Realität haben, aber eine andere als dieser gegenwärtigen Weltordnung eignende.

**) [S. auch die Darstellung bei Kliefoth a. a. O. S. 205 ff. Vgl. hier auch die Auseinandersetzung über die Frage, ob der Papst der Antichrist sei, was bekanntlich die altprotestantische Ansicht ist (z. B. Art. Sm. II, 4 u. 10. De pot. et prim Papae u. 39.). Kl. verneint dies mit Recht; betont aber ebenso, daß

Die nächste Machtwirkung dieser seiner Wiederkunft ist die Einerntung und Verwandlung der noch im Leben stehenden und die Auferstehung der in dem Herrn entschlafenen Gerechten, vgl. Mtth. 24, 31. 1 Kor. 15, 22 ff. insb. v. 51 u. 52 mit 1 Theff. 4, 14. 17, woraus man ganz klar ersieht, wie unmittelbar an die Wiedererscheinung des Herrn die Totenerweckung sich anschließt. Es ist dies die Auferstehung der Gläubigen, wobei wir sogleich bemerken, daß sowohl der Herr selbst (z. B. Joh. 5, 29; 6, 39. 40) als Paulus (1 Kor. 15 u. 1 Theff. 4) nur von einer Auferstehung der in ihm Verstorbenen, nichts von einer zwiefachen *ἀνάστασις* derselben sagt und weiß. — Derselbe Akt der Erlösung und Vollendung seiner Gemeinde erscheint aber zugleich als das Gericht über ihre und des Herrn Feinde. Beides ist Mtth. 24 und Luk. 21 eng in einander verflochten; nach den Gleichnissen Mtth. 13, 24 — 30. 49 tritt mit Christi Wiederkunft die Scheidung zwischen den Kindern des Reiches und der Bosheit ein; eben seine Wiederkunft ist es, die dieselbe herbeiführt 2 Theff. 1, 6 — 10: die Verherrlichung an den Seinigen und das Gericht über die Ungläubigen sind die beiden Seiten seiner Offenbarung in Herrlichkeit; der Tag seiner Zukunft der Tag der Vergeltung Mtth. 16, 27, der große Tag des Gerichts Apg. 17, 31, welchem alle, auch die Gerechtfertigten, unterstellt werden 2 Kor. 5, 10. So nach der Darstellung des neuen Tests. — Hiernach scheint auch die Auferstehung zum Gericht, d. h. die Auferstehung der Gottlosen in diesen einen großen Schlußakt zu fallen, mithin mit der der Gerechten zusammenzufallen, und dies scheint um so mehr angenommen werden zu müssen, als mit und durch die Parusie des Herrn, welche Zukunft zur Auferstehung des Lebens und des Gerichtes ist, die *συντέλεια τῶν αἰώνων* unmittelbar herbeigeführt wird. Wo sollte da noch eine Stelle bleiben für ein dazwischenliegendes Stadium?

Doch wir wollen diesen letzten Punkt noch nicht als Endresultat ansehen, um uns Raum für die Erwägung der sogenannten „ersten Auferstehung“ und des sogen. Millenniums zu lassen.

Die neutestl. Schriftstelle dafür ist Apok. 20, 1—8. Nach ihr tritt, der jetzt gewöhnlich gewordenen Auslegung zufolge, nachdem das göttliche Gericht über das antichristliche Reich ergangen, das Tier (der *ἄνομος* des Thessalonicherbriefs) mit seinem Anhang in den Abyssus geworfen und der Satan gebunden ist, eine erste Auferstehung und mit ihr ein tausendjähriges Reich ein, nach dessen Verlauf dem Satan noch einmal Raum und Macht gegeben wird, Völkermassen (Gog und Magog) gegen die geliebte

---

im Papsttum unleugbar antichristisches Wesen sei, nur daß dies noch eine ganz andere Steigerung und Machtentfaltung zu erwarten habe.]

Stadt aufzuregen u. s. w., bis das Feuer vom Himmel die Anstürmenden verzehrt. Dann wird der Teufel in den Feuersee geworfen, in dem sich das Tier bereits befindet; es folgt eine allgemeine Auferstehung aller Verstorbenen, das Endgericht und die neue Welt v. 7—15. 21, 1—5. Dies der wesentliche Inhalt der Stelle, die vom Chiliasmus handelt.

Und zwar ist sie die einzige. Denn abgesehen von ihr, weiß ich keine neutestl. Aussage, die eine Nötigung enthielte, in die Reihe der eschatologischen Vorgänge noch ein solches Stadium einzuschieben; nicht das Gleichnis von den Jungfrauen Mtth. 25, 1—13, welches nur eine besondere Seite innerhalb der Einen großen Mahnung zur Wachsamkeit hervorhebt; selbst nicht 1 Kor. 15, 21—28, worin man neuerdings eine eigentliche Beweisstelle finden will. Sehe ich recht, so redet hier der Apostel seinem Zweck gemäß nur von der Auferstehung derer, die Christi sind, also von der *ἀνάστασις ζωῆς*, weshalb aus der Nichterwähnung der Auferstehung der Gottlosen noch nicht gefolgert werden kann, daß sie der Apostel zeitlich von jener trenne. Die Auferstehung zum Leben betrachtet er nun als ein großes Faktum, das aber in zwei Akten sich vollziehe: der erste ist die Auferstehung des Hauptes, der andere die der Glieder (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*). In dem ersteren ist der zweite prinzipiell schon mitgesetzt, zeitlich folgt er nach. Dieser zweite Akt wird eintreten, wenn Christus kommen wird: dann ist das Ende vorhanden. Das Ende besteht in der Uebergabe des Reiches an den Vater v. 24. Dieser große Schlußakt, so verstehe ich den Zusammenhang, kann nicht eher eintreten, als bis alle gottfeindlichen Gewalten, auch der letzte Feind, der Tod, aufgehoben sind. Die Totenerweckung in der Einheit mit der Verwandlung der Lebenden ist aber eben die Ueberwindung, die Vernichtung dieses letzten Feindes, wie aus v. 52—55 erhellt; ist sie also vorhanden, dann hindert nichts mehr den Eintritt des Endes. So gefaßt enthält unsere Stelle keine Nötigung zur Annahme einer zwiefachen Auferstehung, sie sagt nicht aus, daß „nach der Erscheinung des Herrn noch eine Zeit folgt, in welcher außergöttliche Gewalt und Tod noch in der Welt fortwähren und von Ihm (später) außer Wirkung gesetzt werden wird", sie sagt auch nichts „von einem Herrschen der Heiligen mit Christo, welches in diese Zwischenzeit fallen soll"; denn eine solche Zwischenzeit lehrt eben die Stelle überhaupt nicht*), wenigstens nicht so, daß man es darin finden würde, wofern man nicht den Gedanken schon anderswoher mitbrächte. — Man bedenke ferner, daß die sämmtlichen Pastoralbriefe, — und das will etwas heißen — kein Wort vom Chiliasmus wissen, sondern da, wo

*) Dagegen: Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 600 ff. Luthardt: die Lehre von den letzten Dingen. Frank, II, S. 466 f.

sie der Zukunft Christi gedenken, als den Zweck derselben das Gericht über Tote und Lebende bezeichnen 2 Tim. 4, 1; man erwäge, daß Paulus auch sonst die Zukunft des Herrn in eine so unmittelbare Verbindung mit der Erlösung und Verklärung der Gläubigen und mit der ewig vollendeten Gemeinschaft mit ihm setzt (1 Thess. 4, 16. 17), daß weder für ein vorangehendes noch für ein nachfolgendes Zwischenstadium Raum überbleibt; endlich daß auch die übrigen Apostel nirgends, weder zum Trost noch zur Mahnung, die Gemeinden an ein Millennium erinnern, sondern dieselben warten heißen auf den Tag des Herrn, als auf den Moment, mit welchem die Wandlung der alten Welt in eine neue eintritt, 2 Pet. 3, 11 — 13*): so wird man uns Recht geben müssen, wenn wir sagen, daß um jener einen Stelle willen, in deren Auslegung ohnehin selbst gläubige Schriftforscher so weit auseinandergehen, der Chiliasmus als ein dogmatischer Lehrsatz nicht aufgestellt werden dürfe. Wir haben oben, als wir die christliche Glaubenshoffnung entwickelten, keinen Ort für ihn gefunden; er ist niemals, selbst in den Zeiten, in denen er herrschende Ansicht war, Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses gewesen; die Augustana hat ihn Art. XVII in seiner rohesten Gestalt verworfen, er hat, wenigstens in der einen seiner gegenwärtigen Formen, keine praktische Bedeutung für die Gemeinde, er hat nur die Bedeutung eines theologischen Problems**).

Als solches lasse ich den Chiliasmus stehen, denn so wenig ich ihn zu einem Moment meines Glaubens machen kann, so wage ich doch nicht, ihn entschieden in Abrede zu stellen. Die ältere, von Augustin eingeführte Deutung unserer Stelle, welche das Millennium in die Vergangenheit verlegt, vermag ich mir nämlich weder im Sinne unserer älteren DD.,

---

*) Die Schriftstellen, welche Auberlen anführt: Mtth. 5, 5. Apg. 20, 32. Röm. 8, 17. 1 Kor. 6, 9. 10. Galat. 5, 21. Kol. 3, 24. Jak. 2, 5, beziehen sich sämmtlich nicht auf das Mill., sondern auf das Ende; wenigstens liegt keine Nötigung vor, sie auf jenes zu beziehen. — Zeitschrift für Prot. und Kirche 1861. (Der Chiliasmus und die Kanzel): „Wir sind der Meinung, daß abgesehen von der Apokalypse wohl niemand aus dem neuen Testamente den Chiliasmus mit schlagenden Gründen wird nachweisen können."

**) Das Urteil unserer a. DD. ist: Cum adventus Christi secundus, resurrectio universalis, extremum judicium et consummatio saeculi immediate cohaereant, unumque alterum sine temporis intervallo excipiat, ex eo patet: nullum terrenum regnum et vitam omnibus spiritualibus et corporalibus deliciis affluentem ante consummatum judicium esse exspectandum. Quenstedt. Vgl. Melanchthon Loci, de regno Christi, J. Gerhard XX, 110. ff.

die den Anfang in die Zeit Konstantin's setzen, noch im Sinne Hengstenbergs, der ihn auf das Jahr 800 datirt, anzueignen, d. h. ich wünschte, es zu können, weil mir diese Deutung über eine ganze Reihe von Schwierigkeiten hinüberhülfe, die mir außerdem für jetzt unlösbar bleiben. Ich möchte am liebsten in dem fraglichen Abschnitt einen Zug des großen Bildes erblicken dürfen, welches die Apokal. von verschiedenen Seiten darstellt, nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern in parallel laufenden Ausschnitten, deren jedesmaligen Schluß das Ende bildet*). Daß hier der „Satan als gebunden“ erscheint, würde mich an sich daran nicht irre machen; ich würde es mit dem κατέχων des 2 Thessalonicherbriefs kombinieren und es mir durch die wohlberechtigte Erwägung erklären, daß doch ein großer Unterschied stattfinden müsse zwischen der Zeit, in welcher das Christentum mitten in der Welt der Völker, in die es eingegangen, herrschendes Prinzip ist, wenn auch innerhalb dieses Gebietes mannigfach gehemmt und bedrängt, und zwischen einer Zeit, wo alle äußern schützenden Schranken gefallen sind und Satanas Macht, völlig losgebunden, in der Völkerwelt zur Weltherrschaft gelangt ist; v. 7—10 würde ich etwa mit c. 11, 15 und 17, 14 kombinieren. — Was mich aber hindert dieser Deutung zuzustimmen, ist teils der Umstand, daß hiernach c. 20, 4 von den Märtyrern nichts aussagen würde als den Eingang ihrer Seelen in das selige Leben nach dem Tode, während doch etwas ganz Sonderliches gemeint zu sein scheint, v. 5; teils die unverkennbare Rückbeziehung auf c. 13 der Apok. In c. 13 aber kann ich weder das Bild der alten Christenverfolgungen, noch das Bild eines durch die ganze Zeit der Kirche hindurchgehenden Zustandes erblicken, sondern ich sehe darin die bildliche Beschreibung desselben Vorgangs, welcher 2 Theff. 2 (Daniel 7) geweissagt wird: die volle Enthüllung und Entfaltung des Antichristentums — ein Vorgang, der der Zeit des Endes angehört. Deshalb kann ich auch den Inhalt von c. 20, 4—6 nicht weiter rückwärts verlegen, ich muß ihn in die Endzeit setzen; wenigstens bietet sich mir keine Handhabe dar, unsern Abschnitt einem der früheren als gleichzeitig an die Seite zu stellen. Er wird also eine noch zu erfüllende Weissagung auf die Zukunft enthalten. — Diese Auffassung ist wie die neueste so auch die älteste; denn sie findet sich schon bei Barnabas, Papias, Justin, Irenäus, Tertullian, von denen sie als die orthodoxe bezeichnet wird; sie ist überhaupt bis auf Origenes die herrschende geblieben**) und gewinnt in der neueren Theologie immer zahlreichere Vertreter.

*) Denn offenbar hat die Darstellung das Ende im Auge c. 8, 1. c. 11, 15. c. 14, 20. c. 16, 17; ob auch c. 19, 11—21?

**) Mit Verweisung auf die bekannten Schriften von Bengel, — Hofmann (Schriftbew.), Karsten (Die letzten Dinge), Luthardt (Lehre von den letzten Dingen), Auberlen (Daniel und die Offenbarung S. 395 ff. wo die verschiedenen Auffassungen),

Dieselben gehen jedoch in ihren Auffassungen selbst wieder so weit auseinander, daß man nach der Klassifizirung Christiani's zum mindesten drei Formen des Chiliasmus, nach anderen noch mehrere, unterscheiden kann — und jede derselben bietet mir, wie schon bemerkt, eigentümliche Schwierigkeiten, die ich weder mit den sonstigen Schriftaussagen, noch mit der analogia fidei recht in Einklang zu bringen weiß. Ich begnüge mich die bedeutendsten derselben kurz anzudeuten, um meine Stellung zu diesem Problem zu rechtfertigen.

Die nächste Schwierigkeit tritt mir schon in dem Umstande entgegen, daß jedenfalls aus dem Gesicht nicht völlig klar wird, ob die Herrschenden, die auf den Stühlen sitzen, auf Erden zu denken sind, oder im Himmel *).

Eine zweite liegt in der Ungewißheit, wer denn eigentlich die Teilhaber der ersten Auferstehung, die Bürger des tausendjährigen Reiches sind? Die Mehrzahl der Ausleger sieht in ihnen die in der Zeit der großen Verfolgung treu Gebliebenen und als Martyrer Verstorbenen; worauf allerdings v. 4 und die unverkennbare Rückbeziehung auf c. 13, 14. 15 hinweist. Andere erblicken hier die bekehrte Volksgemeinde Israels, mit Hinsicht auf die oben S. 576. angef. Verheißung, denn wo sollte das wiederhergestellte und verherrlichte Volk seine Stätte haben, wenn nicht eben hier? (Auberlen und viele a). Wieder andere denken an eine Art Elite von Gläubigen aus allen Zeiten, noch andere endlich finden in dieser ersten Auferstehung, vermöge Kombination mit den angef. Paulinischen Stellen, die Auferstehung aller zuvor in dem Herrn entschlafenen Gläubigen (Hofmann, Luthardt).

---

insb. Christiani (in der sehr lichtvollen übersichtlichen „Darstellung des Inhalts der Apokal."), auch Weitbrecht (Christliche Glaubensl. Bd. 3 nach völlig buchstäblicher Auffassung), am seltsamsten Klöter und Flörke (die Lehre vom tausendjährigen Reich). Vermittelnd Kübel, Lehrsystem S. 547 f. Zur Geschichte des Chiliasmus vgl. Semisch in der Theol. Realencyklop. 2. A. Bd. III, S. 194 ff.

Dagegen: Althaus, Diedrich (Wider den Chiliasmus), [W. Schmidt in der Theol. Realencykl. 2. Aufl. Bd. XVII. S. 97 f. und mit besonderem Nachdruck Kliefoth a. a. O. S. 147 ff., der hier sowohl die allgemeine Bekehrung des Volks Israel verneint, als von der Erwartung des tausendjährigen Reichs erklärt, daß sie ohne Schriftgrund und demnach eine bloße theolog. Hypothese sei. Die Erfüllung aber der besonderen Israel gegebenen Verheißungen verlegt er, soweit sie noch aussteht, in den Zustand der letzten, ewigen Vollendung].

*) Letztere Ansicht hat die überwiegende Mehrzahl für sich: auch Auberlen hat sie: „Christus geht, nachdem er seine Gemeinde zu sich gesammelt, seine Braut heimgeholt hat, mit ihr in den Himmel zurück. Die noch unverklärte Erde kann ja nicht der Ort der verklärten Gemeinde sein, aber vom Himmel herab regieren nun die Heiligen die Erde"; weshalb dann manche das Verhältnis der Auferstandenen zu den auf Erden befindlichen analog dem Verkehr des Herrn mit seinen Jüngern in den vierzig Tagen denken.

Der Text selbst sagt über das alles nichts Näheres aus, läßt daher weiten Spielraum für Vermutungen. Aber je nachdem man von dem einen oder andern der bez. Gesichtspunkte ausgeht, muß sich die ganze Anschauung von dem Millennium sehr verschieden gestalten. Schon diese Differenz der Ansichten bestätigt unser obiges Urteil.

Dazu kommt nun aber noch ein Weiteres, und gerade das ist der Hauptpunkt, an dem sich die verschiedenen Ansichten unterscheiden und scheiden müssen — die Frage: ob das Millennium vor oder nach der sichtbaren Wiederkunft Christi, welche nur eine ist, anzusetzen sei? Die Grundstelle selbst gibt gerade darüber keinen Aufschluß, sie läßt es zweifelhaft, ob der Eintritt derselben schon c. 19, 11. 12 beschrieben sei oder nicht. So bleibt auch hier für Vermutungen ein offenes Feld.

Setzt man nach Bengel's Vorgang mit den meisten Aelteren das Millennium vor die sichtbare, herrliche Parusie des Herrn, dann muß notwendig die „erste Auferstehung" von dem, was sonst die Schrift „die Auferstehung der Gerechten" nennt, wohl unterschieden und jene auf eine verhältnismäßig kleine Zahl (sei es der Märtyrer oder sonst einer Elite) eingeschränkt werden; sie ist eine „partikuläre, beschränkte", wie Christiani sagt; denn erst die Wiederkunft Christi hat die Auferweckung aller in ihm entschlafenen Gerechten zur Folge, und zwar zur unmittelbaren Folge, wie die gesammte Schriftlehre, insb. 1 Kor. 15. 1 Thess. 4, bezeugt. Von da aus wird dann weiter zu folgern sein, daß das Millennium noch dieser gegenwärtigen Weltordnung angehört, und erst die Bedeutung eines vorläufigen Stadiums hat, daß das Regiment der Auferstandenen, mögen sie im Himmel oder auf Erden gedacht werden, ein geistlicher Einfluß, die Gegenwart des Herrn bei seiner Gemeinde auf Erden eine unsichtbare, sie selbst, die Gemeinde, noch nicht verklärt, Sünde und Tod auch in ihren Gliedern noch nicht aufgehoben (obwohl der Satan gebunden), die Natur noch nicht verwandelt, oder doch, wie man sich's auch vorstellt, nur erst gleichsam vorbereitend angeweht sei von dem Duft der künftigen Herrlichkeit*). Den Erfolg jener Herrschaft aber denkt man sich als den vollständigen Sieg des Christentums über die Welt, dergestalt, daß nun alle Völker der Welt, alle irdisch-menschlichen Ordnungen, Verhältnisse, Dinge u. s. w. in den Dienst des Christentums genommen werden. So erscheint das tausendjährige Reich als die rechte Missionszeit und Blütenzeit der Kirche, als die Zeit ihrer diesseitigen Herrlichkeit, an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit. So im Wesentlichen Bengel,

---

*) Doch finde ich auch dafür keinen zwingenden Grund. Die prophetischen Weissagungen auf eine Naturverklärung (Jes. c. 35. c. 11, 6—9. 65, 17—22) beziehe ich mit Röm. 8, 19 auf die neue Welt am Ende, Apok. 21.

Kurtz, Delitzsch, Martensen, Christiani u. a. unter mannigfachen Verschiedenheiten in der Ausmalung des Einzelnen. Für diese Auffassung macht man geltend, daß sie der ganzen Geschichte der Kirche ihr diesseitiges Ziel zeige, wie es Ephes. 4, 13 bezeichnet wird, daß sie die Frage wohin die den Gerechten verheißene Mitherrschaft mit Christo (Mtth. 19, 28. 29. Luk. 22, 30. 2 Tim. 2, 12) zu setzen sei, beantworte*), daß sie ihr Vorbild an dem Schöpfungssabbath habe. Diese Ansicht scheint mir der fraglichen Stelle und insofern auch der analogia fidei am meisten zu entsprechen, als sie die einmalige Zukunft Christi sammt der großen Auferstehung zum Leben und zum Gericht dem Ende vorbehalten sein läßt. Doch habe ich gegen sie das Bedenken, daß es nach der durchgängigen Anschauung der Schrift erst die Wiederkunft Christi ist, die seiner streitenden Kirche auf Erden die Erlösung bringt, erst dann wird es heißen: „Hebet eure Häupter auf"; eine Kirchenzeit des Friedens und des äußern Sieges über die Welt, die voran ginge, läßt sich mit der Weissagung des Herrn auf das Ende bei Matth. und Lukas nicht wohl in Einklang bringen. Um über diese Schwierigkeiten nur einigermaßen hinwegzukommen, müßte ich die vorbildlichen Züge der äußerlichen Herrlichkeit für dieses Stadium noch mehr beschränken und insbesondere den allgemeinen Zustand der Christenheit auf Erden noch irdischartiger denken, wozu auch unsere Stelle Raum läßt, — da sie nichts weiter aussagt, als daß die Auferstandenen tausend Jahre leben, und daß der Satan dergestalt gebunden worden sei, daß er die ἔθνη nicht mehr zum Angriff wider die heilige Stadt (die Gemeinde Gottes) verführen durfte, v. 3. 8. Jedenfalls aber hat das Millennium, so gefaßt, keine praktische Bedeutung für die Gläubigen aller Zeiten; denn sie nehmen ja nicht alle daran Teil, sondern eben nur die der Letztzeit angehörigen.

Alle diese Schwierigkeiten scheint die andere Auffassung zu überwinden, welche das Millennium nach der sichtbaren Wiederkunft des Herrn setzt. Dann beginnt es mit der Verwandlung der lebenden und der Auferweckung aller zuvor verstorbenen Gläubigen, mit der Herstellung einer verklärten Gemeinde; diese völlig verklärte Gemeinde (als deren Mittelpunkt Israel etwa zu denken sein wird) existirt nicht im Jenseits, sondern im Diesseits und hat zum Schauplatz ihrer Existenz eine verklärte Stätte, Christus selbst, der Verklärte, lebt in sichtbarer Glorie in ihrer Mitte: so fehlt hier fast wenig mehr zu dem, was wir sonst unter dem geistleiblich

*) Wogegen jedoch geltend gemacht werden kann, daß die verheißene Mitherrschaft der Gerechten nach Apok. 11, 15. 22, 5 eine ewige sei, und nach Mtth. 25, 21 ff. ihnen im Endgericht zugesprochen wird, sohin die oben angef. Stellen auch auf das Reich der Herrlichkeit, welches unmittelbar auf das Endgericht folgt, bezogen werden können.

vollendeten Reich der Herrlichkeit denken, sogar das Gesicht von dem neuen Jerusalem Apok. 21 — 22, 6 zieht man noch hieher; nur die Welt außer dem Bereich dieser Gottesgemeinde ist noch nicht verklärt, die außergemeindliche Menschheit noch nicht der Sündigkeit und dem Tode entnommen, wohl aber den Einflüssen jener Gottesgemeinde unterstellt; das Resultat also auch hier: die Anerkennung der Autorität des Herrn von der ganzen Menschheit, die Verwirklichung der Theokratie, „wenn auch nicht bei allen in wahrem Herzensgehorsam." Diese von Hofmann, Luthardt, Karsten u. a. vertretene Auffassung*) hat darin die Schrift für sich, daß sie Parusie, Auferstehung der Gerechten, Verklärung der Gemeinde und ihrer Stätte zusammenfallen läßt, sie hat auch insofern eine größere praktische Bedeutung, als nach ihr die ganze Gemeinde Christi an dem Millennium partizipirt; aber welch ein wunderlicher Gedanke: ein geistleiblich-vollendete, selige Gottesgemeinde, ihren verklärten Herrn in der Mitte, inmitten einer Menschheit, in der noch Sünde und Tod wohnt — und dann eine Geschichte dieser Gemeinde, die abermal in eine Bedrängnis von außen her, ja in eine Art Leidensgeschichte ausläuft: ein Völkerkriegszug gegen die heilige in himmlischer Glorie leuchtende Stadt, der letzte Anlauf des Satans, bis endlich Feuer vom Himmel die Frevler vertilgt! Ist doch nach den sonstigen Aussagen des neuen Test. mit der herrlichen Zukunft Christi auch die Geschichte an ihr Ende gelangt, der letzte Sieg über alle Feinde gewonnen und der ewige Friede für seine Gemeinde vorhanden; ist doch die Auferweckung zum Leben eben auch schon der Eintritt der schließlichen Vollendung . . und hier soll nun noch eine Auflehnung gegen den Herrn folgen, nachdem die Welt den großen Tag seiner herrlichen Zukunft bereits mit Schrecken erlebt hat, nachdem die letzte Posaune in die Gräber hinein erklungen ist und die Toten in's Leben gerufen hat. Ferner: Eine Gemeinde der auferstandenen Gerechten läßt sich nicht denken ohne Verklärung der Natur — eine Völkerwelt aber, in der noch die Möglichkeit des Angriffes auf jene besteht, kann zur Stätte ihrer Existenz nur die alte, noch unverklärte Welt haben. Endlich, wo bliebe da noch ein Raum für das Gericht, von welchem es Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10 1 Joh. 4. u. 1 Kor. 4 heißt, daß alle, auch die Gläubigen, ihm unterstellt werden? Und wollte man auch diese, so viele ihrer an der ersten Auferstehung Teil haben, davon völlig eximieren, was die Analogie des Glaubens schlechterdings nicht gestattet, so müßte jedenfalls noch eine zweite Auferstehung Gläubiger, nämlich derer, die sich während des Milleniums aus der Völkerwelt für den Herrn gewinnen ließen, angenommen werden, und eine zweite sichtbare Erscheinung des Herrn zum Vollzug dieser zweiten Auferstehung und des Endgerichtes (Apok. 20, 11 vgl. Mtth. 25, 31 ff.),

*) Auberlens Theorie steht in der Mitte zwischen dieser und der obigen.

weil die Schrift durchweg letzteres mit ersterer auf's engste verknüpft; die Annahme einer zwiefachen Parusie ist aber selbst wieder gegen die Schrift, s. S. 573 f.

Dies die Gründe, warum mir diese Form des Chiliasmus noch unüberwindlichere Bedenken als die erstere erregt. Ich halte mir daher die Frage noch offen in Hoffnung, zu größerer Sicherheit darüber zu gelangen. Aber für unverantwortlich muß ich es erklären, daß dieses schwierige, noch mitten im Fluß der theologischen Entwicklung begriffene Problem in die Gemeinde hineingeworfen, auf den Kanzeln verhandelt, ja als ein neues Evangelium angepriesen wird, was doch nur dazu dienen kann, den Blick des Volkes von den großen Thatsachen des Heils abzulenken und statt das Heilsbedürfnis zu wecken, einer fleischlichen Neugierde Befriedigung darzureichen. Kommen die Zeiten, auf welche die Apokalypse hinaussieht, heran, dann werden sich mit der nahenden Erfüllung auch ihre Siegel enthüllen.

§. 89.

Die Auferweckung der Toten, welche die nächste Wirkung der Wiederkunft Christi ist, bildet ein wesentliches Moment des gesamten Erlösungswerkes. Wie der Mensch schon anfänglich in Einheit Leibes und der (geistigen) Seele von Gott geschaffen ward, so war es seine Bestimmung, zu einer höheren Stufe leiblichen Daseins erhoben zu werden; der ursprünglich seelische Leib sollte, von dem Leben des Geistes völlig durchdrungen, zum pneumatischen werden. Der Eintritt der Sünde hat die normale Entwicklung auch nach dieser Seite hin vereitelt. Durch die Erlösung soll aber nicht blos was durch den Fall verloren gegangen ist wiedergebracht, sondern die Menschheit zu ihrer bestimmungsmäßigen Vollendung geführt werden. Ihr Endzweck ist daher weder durch die Ueberwindung der Sünde noch durch die Entkleidung der Seele von dem Leibe vollständig erreicht; er fordert eine Aufhebung auch des Todes und seiner Wirkungen, eine Wiederherstellung des dem Tode verfallenen Leibes, und zwar Verklärung desselben in's geistliche Leben.

Bei dem engen Zusammenhang des geistigen und leiblichen Lebens ist aber die Wiederherstellung des Leibes durch den Stand des ersteren bedingt. Es muß das geistliche Leben bereits die menschliche Persönlichkeit durchdrungen und mittelst dieser auch die leibliche Natur des Menschen in ihren Dienst genommen und geheiligt haben, wenn es zu einer schließlichen Verklärung des Leibes, zur „Auferstehung des Lebens" kommen soll.

Die Gewißheit solch einer Auferstehung wird dem Gläubigen sowohl durch das Verheißungswort als durch die Thatsache der Auferstehung des Herrn verbürgt. Denn diese ist nicht nur Vorbild des Ausgangs, den es mit allen ihm Angehörigen nehmen wird, sondern kraft der Gemeinschaft, in welcher Christus das Haupt durch seinen Geist mit den Gliedern steht, ist in seiner Auferstehung die ihrige potentiell schon mitgesetzt. Indem das Haupt aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, ist auch für die mit ihm gliedlich Verbundenen die Macht des Todes überwunden, und die Auferweckung ist der Akt, vermöge dessen sich dieser sein Sieg schließlich an ihnen verwirklicht.

Die Wiederherstellung des menschlichen Leibes aus dem Tode geschieht kraft derselben göttlichen Allmacht, die Christum auferweckt hat, und, wie jede Heilswirkung, durch seine Vermittlung: „vom Vater durch den Sohn im heiligen Geist." Sie ist weder als Selbstverleiblichung der Seele von innen heraus, noch als Anerschaffung eines schlechthin neuen Leibes zu denken, sondern darin besteht sie, daß Gott durch seine Allmacht den elementarischen Stoff des der Verwesung anheimgefallenen Leibes wieder zusammenfaßt unter die Form des Organismus, welcher die Naturgestalt des Menschen bildet, und diesen so wiederhergestellten Leib der Seele zum Organ aneignet. Inwiefern dabei auch sie eine attraktive Mitwirkung übe, läßt sich nicht näher bestimmen: immer bleibt die Totenerweckung eine schöpferische That Gottes, — nur keine creatio ex nihilo, sondern eine neue Schöpfung innerhalb der alten.

Das Verhältnis des neuen Leibes zum alten ist deshalb ein Verhältnis der *Identität* und des *Unterschiedes*; im *wesenhaften* Zusammenhange mit dem alten stehend, unterscheidet sich der neue Leib von demselben wesentlich durch die Beschaffenheit. Die *Identität* wird nicht sowohl in der Selbigkeit der gröberen, materiellen Masse, welche schon im Diesseits im unaufhörlichen Fluß des Werdens und Vergehens begriffen ist, bestehen, als in der Selbigkeit des *Organismus* und des *Grundstoffs*, der das Wesen der Leiblichkeit bildet; der *Unterschied* aber darin, daß dieser *Organismus* nunmehr, von allen den Entstellungen, die ihm aus der inhärirenden Sündhaftigkeit erwuchsen, befreit, zu seiner gottgewollten und gotteswürdigen Form wiederhergestellt wird, und daß dieser *Grundstoff*, nachdem er durch den Prozeß der Auflösung hindurchgegangen, nunmehr geläutert, gereinigt, der früheren Starr-

heit und Gebundenheit entnommen, selbst geistartig geworden ist, ohne deshalb aufzuhören, stofflich zu sein. Der so nach Form und Substanz erneuerte Leib ist daher nicht mehr, wie der alte, eine Schranke für den Geist; der Geist kann ihn jetzt vollständig mit sich durchdringen und sein gottgewirktes Leben in ihn ergießen, wodurch hinwiederum der Leib der Ewigkeit, der Unverweslichkeit, der Lebenskraft des Geistes teilhaftig und so zum entsprechenden Mittel der Selbstdarstellung und Bethätigung für denselben wird. Beides zumal — ; denn wie schon in dem irdischen Leibe die geistige Eigentümlichkeit des Menschen sich einigermaßen ausprägt, so wird noch vielmehr der neue pneumatische Leib der durchsichtige Ausdruck der geheiligten Persönlichkeit, der helle Spiegel ihrer innern Reinheit und sittlichen Schönheit sein; — so zwar, daß die besondere Individualität jedes Einzelnen auch zur besondern leiblichen Ausprägung und Darstellung kommt. So unendlich mannigfaltig das Reich der geheiligten Individualitäten ist, so mannigfaltig wird daher die wunderbare Schönheit und Herrlichkeit dieses leiblichverklärten Daseins sein. Davon ist es nur die andere Seite, daß der verklärte Leib dem Geiste zum freien Organ seiner Thätigkeit, insbesondere seiner Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser und mit dem ganzen Reich der Erlösten dient, ungehindert durch die Schranken des Raumes, durchdringbar für die ganze Herrlichkeit der neuen Welt und mit der Fähigkeit, auch sie zu durchdringen, begabt. Derselben Beschaffenheit werden auch die Leiber der noch im Leben stehenden Gerechten auf dem Weg der Verwandlung teilhaft; ohne den Tod zu erfahren, werden sie durch Machtwirkung Gottes verklärt, — verklärt in dasselbe Bild des verherrlichten Leibes Christi, welches dann von dem Angesichte der ganzen Gemeinde der Erlösten in harmonischer Einheit und unendlicher Vielgestaltung wiederleuchten wird: Ein Lichtglanz in der mannigfaltigsten Strahlenbrechung.

So ist die Auferweckung die völlige Aufhebung des Todes und seiner Folgen für die erlöste Menschheit, Auferstehung zum Leben im vollsten Sinn des Wortes, — Offenbarung des zuvor noch mit Christo in Gott verborgenen Lebens der Gerechten, Verkärung der Gemeinde von innen und außen: die vollendete Herstellung der neuen Menschheit.

Auch den Unbekehrten ist es bestimmt, auf's neue bekleidet zu werden, aber für sie ist dieser Akt nicht Auferstehung zum Leben, sondern ein Moment des Gerichtes, welches sich darin an ihnen zu

vollziehen beginnt. Obwohl wir darüber keine näheren Aufschlüsse haben, so läßt sich doch aus demselben Gesetz, welches der Auferstehung der Gerechten zu Grunde liegt, schließen, daß die gottlos Verstorbenen an ihrem Auferstehungsleibe das Gepräge ihres innern ungöttlichen Wesens als Strafe tragen werden; denn alles Leibliche hat die Bestimmung, Bild und Ausdruck des Innern zu sein.

Die Voraussetzungen uns. §. sind das ursprüngliche Verhältnis zwischen Seele und Leib und die Lebensaufgabe des Menschen, s. Bd. I. S. 110. 165. 178 f.; die von vorn herein abzuweisenden Gegensätze sind: einerseits die Ansicht, wornach der Leib an sich ein der Seele unangemessenes Organ, Hemmnis und Fessel des Geistes ist; andererseits die moderne Lehre von der substanziellen Identität beider.

Schriftbeweis. Die Hoffnung einer Wiederherstellung des ganzen Menschen aus dem Tode, [bahnt sich schon im a. T. an, wenn sie hier auch noch nicht allgemein feststehender Glaubenssatz ist. Sie gründet sich auf die Erkenntnis Gottes als des lebendigen, der die Macht hat auch über den Tod, und auf die Erfassung der menschl. Persönlichkeit als einer zur Gemeinschaft mit Gott berufenen.] Sie erweist sich in der Glaubenszuversicht, mit welcher Abraham den Verheißungssohn hinzugeben bereit war, vgl. Genes. 22 mit Hebr. 11, 17—19; [sie tritt uns in dem ganzen Glaubensleben der Patriarchen, sowie in ihrem Wunsche entgegen im Lande der Verheißung begraben zu werden Hebr. 11, 13 ff. 22.]; sie ist äußerlich besiegelt durch die Art, wie Henoch und Elias diesem Leben entnommen wurden; sie spricht sich aus in Ps. 16, 9—11. (s. Bd. I. S. 482 f.) Ps. 17, 15: „Ich werde schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit, ich werde mich sättigen beim Erwachen (aus dem Todesschlafe) an deinem Bilde (das leibhaftige Schauen des offenbaren Gottes); Ps. 73, 23—26, insb. Ps. 49, 16: „Gott wird meine Seele erlösen aus der Gewalt des Scheol, denn er wird mich an sich nehmen". [„Die Prophetie hat es zwar zunächst nicht mit der Ueberwindung des Todes für die Individuen, sondern mit der ewigen Dauer der Gemeinde zu thun, aber auch sie erhebt sich an einigen Stellen zur Verkündigung der Vernichtung des Todes u. der Auferstehung der Toten." (Oehler, a. a. O. II, S. 239)]. Wenn Israels künftige Wiederherstellung unter dem Bilde der Totenerweckung beschrieben wird Hos. 13, 14. Ezech. 37, so setzt diese Form der Weissagung das Vorhandensein jener Hoffnung so sehr voraus, daß sie außerdem gar nicht möglich wäre. Auf's bestimmteste aber ist sie bezeugt Jes. 26, 19: „Deine Todten werden leben, meine Leichname erstehen. Wachet auf und rühmet, die ihr im Staube liegt; denn ein Thau des grünen Feldes (der Kräuter oder vielleicht richtiger: der

Lichter) ist dein Thau und die Erde wird Abgeschiedene zu Tage bringen" (das verlassene Land wird Zeuge sein von dem Wunder der Totenauferstehung); Daniel 12, 2. „Viele, die unter der Erde liegen, werden auferstehen, etliche zum ewigen Leben, etliche zu ewiger Schmach und Schande" vgl. Jes. 66, 24. [In den apokryphischen Büchern ist die Auferstehung der allgemeinen Glaube (2 Makk. 7. 12, 43, Weisheit 2, 23. 3, 1. ff.).]

Die neutestl. Lehre von der Auferstehung ist also nicht schlechthin neu; das Neue ist, daß es Christus ist, in und durch welchen diese Verheißung ihre Verwirklichung findet. Nachdem sie sich an ihm selbst erfüllt hat, erfüllt sie sich durch ihn an allen, die an ihn glauben und im Glauben an ihn bereits das Leben haben. So ist er selbst persönlich das Prinzip der Auferstehung zum Leben; die unsrige ist in und mit der seinigen gewissermaßen schon geschehen, 1 Kor. 6, 14. Ephes. 2, 6. Röm. 8, 30. In diesem Sinne sind die Stellen Joh. 11, 25. 26: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* u. s. w. Joh. 5, 28. 29 u. Joh. 6, 39. 40, vgl. 2 Tim. 1, 10 u. 1 Kor. 15, 22 zu verstehen, wobei wir nur daran erinnern, daß Joh. 5, 29 die Auferstehung als ein Doppelakt bezeichnet ist: *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως*.

Von da an ist die Auferstehung das klar bezeugte Ziel der christlichen Hoffnung, die erste und nächste Wirkung der Wiederoffenbarung Christi; die wichtigsten Aussagen sind diese: Apg. 4, 2. 17, 31. Röm. 8, 10. 11. 1 Kor. 15. Phil. 3, 21. 1 Thess. 4, 13—18. Sie handeln sämtlich von der Auferstehung der G e r e c h t e n; oder, was dasselbe, von der Auferstehung zum L e b e n; in ihnen liegt folgendes:

Die Bedingung, an welche sie geknüpft ist, ist die bereits vorhandene persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo, oder, was dasselbe, die vollzogene Wiedergeburt. Sie selbst aber geschieht durch eine Machtwirkung Gottes, der Christum von den Toten erweckt hat (vgl. 1 Kor. 6, 14), aber auch Christi selbst (Joh. 6, 40) — also Gottes durch Christum. Es ist die Kraft des Christo eignenden und den Gläubigen lebendschaffend einwohnenden Geistes Christi, durch den sie sich vollzieht, Röm. 8, 11; nimmt man dazu Kol. 3, 3—4, so hat man wenigstens eine Andeutung dafür, daß jene göttliche Wirkung nicht blos auf die Elemente des Leibes und die Wiederzusammenfassung derselben sich beziehen, sondern daß sie auch auf die geheiligte Menschenseele und durch sie hindurch ergehen wird. Es handelt sich ja wie um die Wiederherstellung des Leibes, so auch um die Einbildung der Seele in denselben. Daher wird man notwendig den einen Akt der Auferweckung als einen zweiseitigen denken müssen. — Vielleicht läßt sich von da aus auch die Mitwirkung der Seele zur Ausprägung ihrer geheiligten Individualität in dem neuen Leibe einigermaßen

erklären. Denn der Annahme einer solchen Mitwirkung kann man sich jedenfalls nicht entziehen, sobald man den neuen Leib als Darstellungsmittel des Geistes betrachtet und die Analogie mit Christi eigener Auferweckung festhält. Nur darf man diese Mitwirkung *nicht* auf die Hervorrufung des neuen Leibes aus den Elementen des alten ausdehnen, nicht als Assimilation der Stoffe denken, — denn dies ist Gottes That, — sondern man muß sie auf die Formgestaltung beschränken, wie es ja auch schon bei der Ausgestaltung des Leibes in diesem Leben der Fall ist.

Ob und wie weit dabei die Gemeinschaft des Leibes Christi, dessen der Christ im Abendmahl teilhaftig geworden, mitbedingend oder mitwirkend sei, bleibt ein Problem. Die alte Kirche hat bekanntlich ein großes Gewicht darauf gelegt und auch wir fanden sowohl in dem Wesen des Sakraments überhaupt, als 2 Kor. 5, 4 ff. einen Grund dafür. Die Stelle gibt allerdings auf unsere Frage nur die Antwort, daß das Bekleidetsein mit der Leiblichkeit Christi die conditio sine qua non der zu hoffenden seligen Ueberkleidung sei (*εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*); aber daraus dürfen wir doch schließen, daß diese verklärte Leiblichkeit, die sich der erneuerten Persönlichkeit des Gläubigen assimilirt hat, die Vermittlung bilde für die Anziehung des neuen Leibes, den sie in der Auferstehung gewinnt. Ob eine Wirkung davon (sei es eine bewahrende oder verklärende) auch auf den alten, dem Tode anheimgefallenen Körper angenommen werden dürfe, getraue ich mir bei dem Schweigen der Schrift nicht zu entscheiden*). Dagegen scheint es mir zweifellos, daß eine verborgene Wirkung des *Geistes* Gottes auf den entseelten Leib stattfinde, um ihn in seinen Grundbestandteilen während der Verwesung für die künftige Auferstehung zu bewahren. Er schläft ja auch in der Hoffnung. Nur will diese Bewahrung nicht als eine allmählig reifende Entwicklung gedacht sein. Denn die Auferweckung (gleich der Verwandlung der Le-

---

*) Sehr schön, obwohl für mich zu kühn, Zezschwitz: „Die vom Leibe getrennte Seele spinnt wie eine Witwe am Kleid ihrer neuen Hochzeit und zieht, menschlich zu reden, den Stoff zu ihrem Gewebe aus Christi Leib, der ihre Basis bildet, so lange sie keinen eigenen Leib hat. Und ebenso keimt im Verborgenen im Staub des Staubes der Keim im Leib des des Gläubigen miteingesenkten Auferstehungsleibes Christi, wobei übrigens die Einwirkung des heiligen Geistes nicht ausgeschlossen ist. Wenn die Dogmatik richtig sagt: Leib und Geist Christi hielt während ihrer Todestrennung seine *Gottheit* zusammen, so ist es immer die entsprechende Konsequenz, wenn man sagt: Leib und Seele der *Christen* hält während ihrer Trennung die *Menschheit* Christi zusammen, die *für alle* die Auferstehung erfahren hat, ehe sie selbst zu derselben gelangen. Dieses dynamische Zusammenhalten aber hat sein Ende an einem Zusammenkommen — welches eben in der Auferweckung eintritt.“

benden 1 Kor. 15, 52) erfolgt in einem Moment und hat den Charakter eines Wunders, weshalb sie ein Mysterium bleibt.

Was das Verhältnis des neuen Leibes zum alten betrifft, so ist hinsichtlich der Identität der Substanz maßgebend einerseits das apostolische Bild von dem in die Erde gesäeten Waizenkorn und dem daraus entsprießenden Halm 1 Kor. 15, 36 ff., andrerseits der Ausspruch v. 50: *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ**); die rechte Mitte zwischen den Grenzlinien, welche diese beiden Stellen ziehen, kann nur das in dem §. selbst bezeichnete Verhältnis sein, welches überdies seine positive Bestätigung durch Phil. 3, 21 erhält: *Χριστὸς . . μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*; vgl. 1 Kor. 15, 47. — Den qualitativen Unterschied des neuen Leibes von dem alten bezeichnen am signifikantesten die Gegensätze v. 42—44 und v. 54: *ἐν φθορᾷ — ἐν ἀφθαρσίᾳ· (τὸ θνητὸν — ἀθανασία) ἐν ἀτιμίᾳ — ἐν δόξῃ· ἐν ἀσθενείᾳ — ἐν δυνάμει· σῶμα ψυχικὸν — σῶμα πνευματικόν· ἐκ γῆς χοϊκὸς — ἐπουράνιος* vgl. Mtth. 13, 43: Ausdrücke, die den Auferstehungsleib als licht und leuchtend, als frei und selbstmächtig denken lehren.

V. 38—42 berechtigt zu dem Schluß auf eine mannigfaltige Verschiedenheit der Leiber, obwohl die Tendenz nicht ist, dieselbe zu lehren, sondern der Argumentation entgegenzutreten, daß die gegenwärtige Beschaffenheit des menschlichen Leibes eine Verwandlung in eine andere (höhere) Art der Leiblichkeit als unmöglich erscheinen lasse.

Aus Luk. 20, 35. 36 u. 1 Kor. 6, 13. 14 erhellt endlich, daß auch der Organismus des neuen Leibes veredelt sein wird; — die *κοιλία* wird abgethan werden; doch darf man daraus noch nicht eine absolute Aufhebung des geschlechtlichen Unterschiedes folgern; denn dies wäre zugleich Aufhebung der Individualität, vgl. Hahn: Theologie des N. Tests. S.

*) Wozu Burger: „Fleisch und Blut ist nicht der Leib schlechthin, sondern derselbe nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit als der irdische, seelische Leib.“ — Mit Unrecht bestreitet man von dieser Stelle aus den Ausdruck des apostol. Symbolums resurrectio carnis, der auch nur die Identität der Substanz, nicht der Beschaffenheit derselben aussagen will. Der Apostel Paulus nennt den Auferstehungsleib allerdings *σῶμα* (worin übrigens schon der Begriff der Stofflichkeit liegt), nicht: *σῶμα τῆς σαρκός = ἁμαρτίας*; aber 1 Kor. 15, 39 40 braucht er doch auch *σάρξ* zur Bezeichnung des Stofflichen überhaupt, und zwar in spezieller Anwendung auf den Auferstehungsleib; insofern kann man nicht einmal sagen, daß jener Ausdruck dem paulin. Sprachgebrauch widerspreche. Uebrigens redet ja der Herr selbst Joh. 6 von „seinem Fleisch, welches das Leben gibt,“ trotz des Zusatzes *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*. Vgl. auch Delitzsch, Psychol. S. 460.

268 und den allgemeinen Grundsatz in der Anmkg.: „Das jenseitige Leben wird im N. Test. nicht betrachtet als die Aufhebung, sondern vielmehr als die Verklärung der irdischen Gegensätze.“

Was endlich die noch im Leben des Fleisches Stehenden betrifft, so gibt darüber 1 Thess. 4, 14–17 u. 1 Kor. 15, 51–54 vollständigen Aufschluß: nicht Entkleidung, sondern selige Wandlung in einem Moment.

Daß in fast sämmtlichen angef. Stellen nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß dieselbe zeitlich der der Gottlosen vorangehen werde; denn der Zweck jener Stellen ist, die Gläubigen zu trösten. Dagegen scheint gerade die Schriftlehre vom Gericht die Unzertrennlichkeit beider zu konstatieren. In ihr liegen auch Andeutungen für den Schlußsatz unsers §.

Die Auferstehung der Toten war von Anfang an Inhalt des christlichen Gemeinbekenntnisses; das Symb. Apost., und zwar fast in allen Rezensionen, sagt: credo — carnis resurrectionem, *εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν*, ebenso die regula fidei in ihren verschiedenen Formen; Origenes: Erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione. Die alte Kirche erkannte die ganze Bedeutung derselben und machte sie sowohl gegen den Widerspruch der Hellenen als gegen den Spiritualismus der Gnostiker geltend. Alle älteren VV. haben die Auferstehung entweder in besondern Schriften zu verteidigen und zu bestätigen versucht, oder doch ausführlich davon gehandelt. Das Bedeutendste sind die Erörterungen von Justin, von Athenagoras, Tertullian und Irenäus. Sie suchen die Möglichkeit und Gewißheit der Auferstehung aus den mannigfaltigsten Gründen zu erweisen, aus der Bedeutung des nach Gottes Bild geschaffenen Leibes und seinem Verhältnis zur Seele, aus der Allmacht, Güte und Gerechtigkeit Gottes, insbesondere auch aus den Analogien des Naturlebens; die ganze irdische Schöpfung in dem steten Wechsel des Vergehens und Wiederauflebens sei ein Bild der Auferstehung, — am schönsten Tertullian in der berühmten Stelle de resurr. carn. 12: „Vor aller Lehre durch das Wort haben die Thaten Gott bezeugt. Zuerst hat er die Natur als Lehrerin gesendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um so leichter den Propheten glaubest. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Toten wiedererwecken werde, von welchem du weißt, daß er alles wiederherstelle. Der Tag stirbt und wird begraben in Finsternis, überall ist Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag steht auch wieder auf mit seiner Sonne und durchbricht sein Grab, die Nacht und Finsternis, sein eigener Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Strahlen der Sterne, vorher erloschen, werden wieder entzündet; der Mond, welcher sein Licht verliert, erhält es

wieder; Winter und Sommer, Frühling und Herbst kehren in beständigem Kreislauf zurück. Dies ist auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräser wieder erweckt werden. Wunderbar ist diese Ordnung, sie beraubt, um zu erhalten; sie nimmt weg, um wiederzugeben, um auch noch zu mehren. Denn was sie entfernt hat, bringt sie fruchtbarer und schöner wieder; sie borgt, um Zinsen zu geben. Der Same muß aufgelöst werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war schon; alles, was wir verlieren, wird auch wiederum sein. Nichts vergeht außer zu seinem Heile. Diese ganze umkreisende Ordnung der Dinge ist das Zeugnis für die Auferstehung der Toten" (vgl. apolog. 48). — Am tiefsten Irenäus, der in der Auferweckung die Vollendung des ganzen Menschen sieht. Der ganze (wahre) Mensch besteht aus Fleisch, Seele und Geist; Fleisch und Seele sind die integrierenden Bestandteile des kreatürlich-menschlichen Wesens; der Geist ist der göttliche; das bestimmungsmäßige Verhältnis dieses, daß der Geist der Seele geeint ist und mittelst dieser dem Fleische (V, 9). Erst mit der Restitution des Fleisches aus dem Tode ist daher der Mensch vollendet. Die Gewißheit dieser leiblichen Wiederherstellung gründet Irenäus teils überhaupt auf die Erlösung durch Christum, der mit seinem Blute den ganzen Menschen erkauft hat (V, 1), teils speziell auf die Sakramente. Das Fleisch, welches die Taufe zur Unverweslichkeit empfängt und mit dem Leibe und Blute Christi im Abendmahl genährt wird, kann unmöglich vergehen; es empfängt dadurch schon hier Anteil an der Unsterblichkeit. Wie das in die Erde gesäete Waizenkorn, ita et nostra corpora ex ea (eucharistia) nutrita et reposita in terram et resoluta in ea resurgent suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei patris, qui corruptibili incorruptelam donat. Die Heiligung des Geistes und des Leibes in diesem Leben ist daher die rechte Vorübung auf diese Unverweslichkeit, die Teilnahme an dem Geiste Gottes die Vorbereitung und Bürgschaft dafür. Er vergeistigt uns bereits durch sein Einwohnen in uns; von denen aber die sich im Fleische weiden, gilt das Wort des Apostels 1 Kor. 15, 50. V, 8. 9.

Alle diese VV. lehren eine Wiederherstellung des alten Leibes nicht aus dessen eigenem Wesen heraus (Iren. V, 13, 3), sondern durch die Machtwirkung des Herrn, und zwar nach Substanz und Form. Certe non aliud resurgit, quam quod seminatur, nec aliud seminatur, quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi, quam caro. Iren. V, 12 ἡ τῆς σαρκὸς ὑπόστασις. Alle Glieder werden restituiert, c. 13. Im Gegensatz zu den oben bezeichneten Irrtümern betonen die VV. die Identität oft so stark, daß sie den Unterschied, den die Verklärung bedingt,

zu unterschätzen scheinen. Am stärksten Justin d. M. Dies hängt aber zusammen mit ihrer Ansicht von einer zwiefachen Auferstehung oder vielmehr von einem allmähligen Prozeß derselben. Bei der ersteren, zum Millennium, sind nämlich die Leiber der Gerechten noch nicht völlig verklärt, sondern nur erst so weit, um allmählig zur Anschauung Gottes vorbereitet zu werden, was sich durch das Anschauen Christi vermittelt; mit der zweiten tritt dann eine höhere Stufe der Vergeistigung ein, wie sie der vollendeten Gottesgemeinschaft entspricht. So Irenäus und Tertullian.

Dagegen ließ sich Origenes durch seinen platonischen Spiritualismus fast bis auf's andere Extrem forttreiben, indem er auf geistreiche Weise eine derartige successive Vergeistigung des Leibes lehrte, die in eine völlige Absorption des Stofflichen auszugehen schien; wenigstens spricht er dies de Princ. II, 11, 7; III, 6, 1 als Möglichkeit aus, während er an andern Orten nur einen Uebergang des körperlichen Stoffes in eine ätherische, himmlisch reine Lebensgestalt statuirt, I, 6, 4*). In dem Streit, der sich später darüber erhub, ging man nach beiden Seiten weit auseinander; — die Gregore und Basilius schlossen sich an Origenes an, während Epiphanius und insbesondere Hieronymus die Materialität des Auferstehungsleibes auf die Spitze trieb, bis Augustin eine entsprechendere Fassung für die richtige Mitte fand, Enchir. c. 84—92 u. de civ. D. XXII. c. 11—21: Erit spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus, sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro etc., womit zu vergleichen XIII, 20. 22, wo es heißt, der neue Leib stehe ganz und gar im Dienst des Geistes, er sei vergeistigt, frei beweglich (ohne Schwere XIX, 3) — omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate subtracta; er sei herrlicher als der paradiesische, denn während dieser noch sterben konnte, ist der Auferstehungsleib positiv unsterblich, und während jener noch der Speise vom Baum des Lebens bedurfte, besitzt dieser zwar auch noch das Vermögen, Nahrung zu nehmen, aber es ist kein Bedürfnis für ihn c. 20. — Dabei ist Augustin der Meinung, daß alle im Alter und der Statur von dreißig Jahren auferstehen werden, weil nach dem Maße des Leibes Christi XXII, 13—14.

Diese mittlere Ansicht blieb die herrschende im Mittelalter, auch die Reformatoren teilen sie.

Herrlich spricht sich Luther aus. Er erkennt zunächst die Schwierigkeit dieses Artikels für den Glauben an. „Es will, sagt er zu Joh. 20, 1 ff. (Bd. 50, 410), es will auch Macht dran liegen, daß dieser

---

*) Offenbar schwankte Origenes selbst, de Princ. IV, in der summarischen Wiederholung §. 7; vgl. meine Monogr. 255 u. Schnitzer, Einleitung S. 32.

Artikel, weil er der höheste und fürnehmste ist, sammt andern Artikeln unseres Glaubens, darauf unsere Seligkeit stehet, gewiß und fest bleibe. Denn dieser Artikel am meisten Anstöße gehabt hat und noch hat und am schwersten zu glauben ist. Die andern Artikel unsers christlichen Glaubens sind auch schwer zu glauben, aber dieser Artikel ist der schwerste. Ursach ist, daß keiner wider die Erfahrung so strebt, als dieser. Denn man siehet vor Augen, daß alle Welt vom Tod hingerissen wird und stirbt: da legt man Kaiser und Könige, Hoch und Niedrig, Jung und Alt, und Summa die Menschenkinder alle, einen nach dem andern, in das Grab, und scharret zu. Einen fressen die wilden Tiere, den andern frißt das Schwert; dieser wird mit Feuer verbrannt; den verzehren die Würmer in der Erden, jenen die Fisch im Wasser; einen andern fressen die Vögel unter dem Himmel, u. s. w. Da will's schwer sein, glauben, daß der Mensch, der so mancherlei Weise umkömmet und stirbt, wiederum leben soll, und des Menschen Glieder, die so weit von einander zerstreut zu Aschen und zu Pulver gemacht werden im Feuer, Wasser, Erde, wiederum zusammenkommen sollen und des Menschen Seele wiederum eben in demselben Leibe wohnen, in welchem sie zuvor gewohnet hat; und der Mensch soll eben dieselben Augen, Ohren, Hände und Füße haben, ohne daß der Leib mit seinen Gliedern ein ander Wesen haben soll. Solches, sage ich, will schwer sein zu glauben. Denn wenn man's nach der Vernunft ausrechnen will, so läßt sich's ansehen, als ob dieser Artikel von der Auferstehung der Toten entweder gar nichts, oder doch ganz ungewiß." Deshalb bedürfe es der Zeugnisse der Schrift von der Totenauferweckung und insonderheit von Christi Auferstehung, damit man diesen Artikel nicht lerne wie eine andere Historie, sondern also, „daß man ihn für gewisse Wahrheit halte und darauf wage Leib und Leben; denn das macht einen Christen." Ebd. 415. — Dann zeigt er im Anschluß an 1 Kor. 15 den Zusammenhang unserer Auferstehung mit der des Herrn, woran ihm alles liegt. Bd. 51, 138 f. Ebd. S. 139 f. hebt Luther den Trost hervor, der in dem Worte „schlafen" liegt. „Denn das zuvor ohne Christum ein rechter, ewiger Tod war, das ist nun, nachdem Christus durch den Tod gegangen und auferstanden ist, nicht mehr ein Tod, sondern nur ein Schlaf worden, also daß die Christen, die in der Erde liegen, nicht Tote, sondern Schläfer heißen, als die gewißlich auch auferstehen werden." — „Und das noch mehr ist, in dem daß er Christum den Erstling der Schlafenden nennt, will er anzeigen, daß man die Auferstehung also ansehen und fassen soll, als sei sie schon angegangen in Christo, ja bereits wohl mehr denn die Hälfte geschehen, daß, was noch vom Tod vorhanden ist, nichts denn ein tiefer Schlaf zu achten ist, und die künftige Auferstehung unseres Leibes nicht

anders zugehen soll, denn wie einer plötzlich aus solchem Schlaf erwachet. Denn das fürnehmste und beste Stück ist schon daran geschehen, nämlich daß Christus, unser Haupt, erstanden ist." — „Wenn ich nun solches weiß und glaube — setzt er hinzu — so ist mein Herz oder Gewissen oder Seel auch schon durch den Tod und das Grab bei Christo im Himmel, lebt und freuet sich desselben, und haben also die zwei besten Stück und viel mehr denn die Hälfte der Auferstehung hinweg. Und weil er das Herz durch den Glauben lebendig und neu machet, wird er auch wohl den Leib hinanziehen."

Wie die VV., so beruft sich auch Luther vor allem auf die Allmacht Gottes; sie sei das principium, auf welches dieser Artikel zu gründen; dasselbe allmächtige Wort, welches Himmel und Erde aus nichts geschaffen, mache auch aus dem Tode lebendig, Bd. 20, II, S. 58 f.; und auch er sieht in dem Naturleben ein Vorbild dafür, z. B. a. a. O. 90 f.: „Gehe hin zum Ackermann, der hat eine feine Bibel über den Artikel von der Auferstehung der Toten, drin sollst du studieren und verstehen lernen was du im Kinderglauben betest, da du sprichst: Ich glaube eine Auferstehung des Fleisches. Denn dieser Artikel steht auf dem Feld und im Garten geschrieben und abgemalet vor deinen Augen, und kann dich dein Feld und Acker, den du besäet hast, lehren, was du halten sollst von der Todten Auferstehung. Wenn der Sommer angeht, so schießt das Korn hervor aus der Erde, und wenn es Sonne, Regen und Wetter hat, so grünet es, wächset, schosset, blühet und steht lustig und ist an ihm zu sehen keine Verwesung, kein Tod, wie zuvor im Winter, sondern eitel lustige Gestalt und Leben. — Wie das Korn in den Acker gesäet wird und in der Erden verweset und aus der Erden wieder herausschießt und vor unsern Augen gleichsam vom Tode wieder aufersteht: also werden wir auch in die Erde gesäet und verscharret wie das Korn. Aber es ist nur um einen Winter zu thun, daß wir in der Erde liegen und verfaulen: wenn unser Sommer angeht, am jüngsten Tage, wird unser Korn hervorbrechen, daß wir sehen werden nicht allein ein grün Gräslein, sondern eine starke volle Aehre und werden reiche Bauern, das ist ewig selig werden. Dazu bereitet uns der Regen, die Sonne und der Wind; die Sakramente und der heilige Geist."

Ueber die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes spricht er sich ebendaselbst so aus: Er wird eine andere Gestalt gewinnen, viel schöner und herrlicher sein, denn er jetzt ist. . . Es wird wohl eben derselbe Leib eines Menschen bleiben, wie er geschaffen ist, aber eine andere Gestalt und Brauch des Leibes, nicht essen, trinken, verdauen u. s. w., sondern wird der keines bedürfen, was zu diesem vergänglichen Leben gehört", vgl. Bd. 51, 183: „Die Personen, als Mann und Weib, sollen

bleiben und das ganze menschliche Geschlecht, wie es geschaffen ist, aber es wird ein jeglicher ein vollkommener Mensch sein"; — der Leib, ungebunden durch die Schranken des Raumes, dem Geiste völlig dienstbar, „also, daß wir daher fahren werden, wie die Sonne am Himmel läuft, ja in einem Augenblick hienieden auf Erden oder droben im Himmel sein werden." — „Darnach aber, wenn er also geistlich in Gott lebt, wird er auch herausgehen in Himmel und Erden, mit Sonne und Mond und allen Kreaturen spielen, seine Lust und Freude daran haben und davon so satt und selig sein, daß er nimmermehr an Essen noch Trinken denken wird, und also gar ein geistlich Wesen und Leben sein und heißen, des ganzen Menschen mit Leib und Seele, welches aus dem Geiste entspringt und von oder durch Gott ohn' Mittel gehen wird" a. a. O. 243. 252. Man vergleiche noch 255. „Eben darum, weil Fleisch und Blut zu Gottes Reich nicht kann kommen, muß es aufhören und sterben und verwesen und in einem neuen geistlichen Wesen auferstehen, auf daß es gen Himmel komme. Darum vermahnet er (der Apostel) sie als Christen, so neue Menschen sein sollen, daß sie nicht an jenem Tage als Fleisch und Blut erfunden werden."

So real und leibhaftig, und doch zugleich so geistlich und ethisch faßt Luther den ganzen Artikel.

Bei den folgenden finde ich nichts, was über Luther hinausginge; Melanchthon beruft sich für die Seligkeit des ewigen Lebens überhaupt auf das schöne Wort Augustin's: Tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent. Intuebuntur autem Deum ostendentem se immensa misericordia et patefacientem sapientiam suam, et luce, sapientia, justitia, vita et laetitia aeterna nos implentem. Der Abschnitt de resurrect. in den Loc. (C. Ref. XXI, 926) ist unbedeutend. — Die DD. stellen folgende Sätze auf: Resurrectio mortuorum formaliter consistit *a*) in reproductione s. reparatione ejusdem, quod per mortem cecidit, ex atomis seu particulis illius corporis, hinc inde disjectis atque dissipatis, *b*) in redunitione ejusdem cum anima. — Suppjectum quod (resurrectionis) est totus homo, ante mortuus; subjectum quo est idem numero ac substantia corpus, quod in hac vita gessimus, novis tamen atque spiritualibus qualitatibus vestitum. Das Verhältnis zwischen dem alten und dem neuen Leibe bestimmen sie so: differunt non ratione substantiae, sed quoad qualitates et dona (corpora gloriosa, potentia, spiritualia, coelestia). Impiorum corpora sunt vasa ad ignominiam et contumeliam. S. insb. J. Gerhard. T. XIX, 26 ff. u. XX, 416 ff. Schön weist derselbe a. a. O. den Zusammenhang unserer Auferstehung mit der des Herrn und ihren Zusammenhang mit dem ganzen Erlösungswerke nach: Corpora nostra in Adam ad

immortalitatem sunt condita; per incarnationem Filii Dei in ipsius consanguinitatem adsumta; per Christi resurrectionem jamdum glorificari coepta; per lavacrum regenerationis a peccatis abluta; per fidem membra Christi in corpore ejus mystico facta; spiritus s. templa et habitacula; corpore et sanguine Christi ad vitam aeternam cibata et sanctificata.

Abzuweisen ist 1) sowohl die Ansicht, welche den Auferstehungsleib als irdisch-materiell denkt, als auch diejenige, welche das Stoffliche ganz absorbiert werden läßt; 2) die Ansicht, welche nur eine Restitution der menschlichen Gestalt (εἶδος), nicht auch der wesentlichen Substanz des Leibes behauptet; 3) die Meinung, daß der Keim höherer Leiblichkeit, der nach der Verwesung in der Tiefe zurückbleibe und fortwirke, „in der Vollendungsepoche sich die entsprechenden Stoffe (woher?) aneigne," wonach also der Leib das eigentliche Prinzip der Auferstehung wäre; 4) aber auch die schon von Gregor v. Nyssa im Dialog mit Makrina vorgetragene, neuerdings weitverbreitete Theorie von einem Selbstverleiblichungsprozeß der Seele, nach dem Grundsatz: anima corpus suum creat, kann ich nicht für richtig halten; denn dieser Grundsatz ist wider die biblische Lehre von der Menschenschöpfung. Sie erklärt allerdings gewissermaßen das Wunder, aber indem sie es erklärt, raubt sie ihm den Charakter des Wunders. Am weitesten entfernt sie sich von der Schrift, wenn sie jene Selbstverleiblichung auch im Jenseits sich fortsetzen und mit dem Akt der Auferstehung sich nur vollenden läßt (Fichte, Lange); denn damit verliert diese große Gottesthat ihre schriftgemäße Bedeutung*) Aber auch in der umsichtigen und sinnreichen Weise, wie diese Theorie noch zuletzt von Schöberlein (Geheimnisse des Glaubens S. 285 ff.) entwickelt worden ist, vermag ich sie mir, um des Prinzips willen, auf dem sie ruht, nicht anzueignen, so sehr ich mich mit dem Resultate selbst einverstanden weiß. Das Resultat ist dieses:

„Durch die gleiche von Christo ausgehende Macht des heil. Geistes werden einst auch die abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten Leibe überkleidet werden. Denn unter seinem Einflusse werden der Seele aus den Elementen der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung des Leibes zugeführt werden, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und die Seele wird denselben das Bild ihres innern geistlichen Leibes einprägen, damit ihr geistliches Wesen auch im äußern Leibe zur vollen Darstellung gelange. Bei den Ueberlebenden aber wird derselbe Prozeß nach den bekannten Aussagen der Schrift in Form der Verwandlung vor sich gehen. Auf diese Weise wird ebenso, wie Christus in seinem wahren irdischen Leibe auferstanden ist, einst jeder Mensch in demselben

*) Vgl. dagegen Delitzsch, Psychologie S. 457, 461 und anderwärts.

seinem Leibe, der in's Grab gelegt worden, auferstehen. Und es gilt diese Identität vom ganzen Wesen des Leibes, wie von seiner Form und Gestalt, die in ihren Grundzügen selbst beim fleischlichen Leibe ein Abbild vom Wesen der Seele ist, so von den Stoffen, die die äußere Erscheinung des Leibes bilden, nur daß in beider Hinsicht das Fleisch daran völlig überwunden und alles im Geiste verklärt sein wird."

§. 90.

An die Auferstehung der Toten schließt sich das Weltgericht an.

Daß die Geschichte der Welt mit einem Weltgerichte schließt, ist der notwendige Ausgang derselben; denn sie ist von Anfang an darauf angelegt. Die gesamte göttliche Heilsökonomie, wie sie in Gnade und Gericht durch die Zeiten hindurchgeht, hat den Zweck, das eingedrungene Böse aus der Menschheit wiederauszuscheiden, zunächst objektiv durch die Versöhnung, dann von innen heraus auf dem ethischen Wege durch die Zucht des heil. Geistes es zu überwinden und so die der Sünde und dem Tod anheimgefallene Welt wieder zu einer Welt Gottes zu machen. Insofern ist die ganze von Gott geleitete Welt- und Kirchengeschichte selbst schon ein fortwährendes Gericht, eine fortschreitende Sichtung (κρίσις), und durch diese Sichtung hindurch vollzieht sich zugleich ein Gericht Gottes an dem Teufel und seinem Reiche (§. 88). Aber dieses Gericht muß sich nun auch durchsetzen und in einer vollständigen Ausscheidung des Argen und Ungöttlichen aus dem Reiche Gottes, welches in der erneuerten Menschheit seine Stätte hat, sich vollenden.

Dieses Endgericht, welchem ausnahmslos alle Menschen unterstellt werden, ist Christo dem Weltversöhner und Welterlöser übergeben; unmittelbar mit der Auferweckung der Toten wird er es vollziehen, wie denn diese selbst schon ein Akt des Gerichtes ist.

Es hat dasselbe aber eine zwiefache Seite, es ist Enthüllung und Scheidung zumal.

Es ist Enthüllung; denn es deckt das Geheimnis des menschlichen Herzens und Lebens, den zuvor verborgenen sittlichen Wert oder Unwert aller auf; es bringt an's Licht die schon innerlich begründete Zugehörigkeit der einen zu Christus und die innerliche Scheidung der andern von ihm, dort das bereits vorhandene geistliche Leben, hier den schon eingetretenen geistlichen Tod. Insofern schließt das Endgericht nicht erst von Gott und seiner Gnade aus, führt

auch nicht erst zur Teilnahme daran, sondern enthüllt den schon vorhandenen Bestand; und diese Enthüllung wird durch die eindringende Geisteswirkung, von welcher die Wiederoffenbarung des Herrn begleitet ist, sowohl innerlich in dem Gewissen des einzelnen vorgehen, als auch nach außen hin erkennbar werden. Dasselbe göttliche Licht, welches mit diesem Akt in jede Seele dringt und allen Schein der Täuschung zerstört, dergestalt, daß sie mit unzweifelhafter Gewißheit ihr Verhältnis zu Gott und damit auch das Urteil Gottes über sie inne werden muß, — dasselbe Licht wird ihr auch den wirklichen Zustand aller andern erschließen. Ein wenn auch entferntes Analogon dazu bietet die kritische Wirkung, welche schon hier der Blick des Menschenauges in den Gewissen hervorzubringen vermag, oder der sichtende Einfluß, welchen eine vom Geiste Gottes durchdrungene Gemeinschaft unmittelbar auf ihre Glieder ausübt.

Nach der andern Seite ist das Endgericht aber auch Scheidung, positive Ausscheidung der Finsternis von dem Licht, völlige Ausschließung derer, welche bis zum Ende im feindlichen Gegensatz gegen den Willen Gottes beharren. Eine solche Ausscheidung erscheint schon deshalb als notwendig, weil ohne sie das Endziel der Erlösung, die Vollendung und Beseligung der Gemeinde Gottes, unerreichbar bliebe; aber sie wird auch gefordert von der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, deren Wesen es ist, das Böse schlechthin zu verneinen, und daher auch die Personen, die sich mit demselben völlig identifizieren, letztlich aus der Gemeinschaft des Reiches Gottes hinwegzutilgen, hiemit aber das Böse selbst völlig außer Kraft und Wirkung zu setzen; denn das Böse hat nur so lange eine Macht, als es an der göttlichen Schöpfung ein Objekt seiner Bethätigung hat; aus ihr heraus und ganz auf sich selbst zurückgeworfen, wird es zur ohnmächtigen Negation. — Die Norm für dieses innerlich und äußerlich sich vollziehende Gericht kann nichts anderes sein als der geoffenbarte Wille Gottes, wie er dem Menschen innerlich bewußt und von außen her kund gethan ist, wobei jedoch die verschiedenen Stufen der göttlichen Offenbarung in Wort und Gewissen, in der Welt- und Heilsgeschichte, und die verschiedene geschichtliche Stellung der einzelnen dazu in Betracht kommen wird. Was die Entscheidung gibt, wird immer das Grundverhältnis zu dem Gott des Heils (zur Gnade Gottes in Christo) sein, wie es sich bei jedem einzelnen nach dem Maß der Treue gegen die diesseitigen Gnadenwirkungen als Resultat seines ganzen Zeitlebens gestaltet hat —

entweder als völlige Abgeschlossenheit **wider** das Heil oder als persönliches Zugekehrtsein **zu** demselben oder doch als Aufgeschlossenheit **dafür**. Die **Werke** aber sind dabei insofern von entscheidender Bedeutung, als sie einerseits Zeugnis und Ausdruck für das innere Leben sind, andrerseits dieses selbst wieder das Gesamtresultat der einzelnen Akte des Menschen ist.

Indem so das Endgericht beides zumal ist: Enthüllung und Scheidung nach der bezeichneten Norm, weist es sich selbst als vollkommen heilig und gerecht aus sowohl vor dem Gewissen der einzelnen als gegenüber dem Argen; es kommt die Heiligkeit und Gerechtigkeit aller Wege und Werke Gottes in der ganzen vergangenen Geschichte und die absolute Wahrheit seines Endurteils dergestalt an's Licht, daß sie von allen Kreaturen, Engeln und Menschen, und selbst von dem Teufel und denen, die seines Teiles geworden sind, anerkannt werden muß; von jenen mit heiligem Lobe, von diesen mit widerwilliger Beschämung.

Für die Gläubigen, welche hier schon in persönlicher Gemeinschaft mit dem Erlöser und Richter stehen, kann nun dieses Endgericht kein Akt der Entscheidung mehr werden, sondern nur **die** Bedeutung haben, daß ihre Zugehörigkeit zu Christo und also die Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, die sie in ihm besitzen, offenbar und von Seiten Gottes durch die sichtbare Verherrlichung derselben, welche mit der Auferstehung zum Leben beginnt, thatsächlich bestätigt wird. Insofern ist das Gericht die vollkommenste **Schlußoffenbarung der göttlichen Gnade**. Hingegen für die, welche in unüberwindlichem Widerspruch gegen den göttlichen Gnadenwillen beharrten und sich von der Gemeinschaft des Argen weder durch die Güte noch durch den Ernst Gottes scheiden ließen, für sie wird das Gericht der Moment, der sie unwiderruflich aus der Gemeinschaft Gottes und seines Reiches ausschließt, und insofern ist es die vollkommene **Schlußoffenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit**; — in dieser seiner Doppelgestalt aber das Gegenbild jener Thatsache, in welcher Gott, um die Menschheit mit sich zu versöhnen, die Sünde derselben an seinem eigenen Sohne gerichtet hat: dort hatte er seiner Liebe und Heiligkeit in Christo vollkommen genuggethan, um der sündigen Welt das Heil zu ermöglichen und zu vermitteln; jetzt, nachdem alle Wege des Heils und alle Möglichkeiten der Gnadenanerbietung erschöpft sind, richtet er sie durch den

Sohn, und thut auch so beiden, seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit, völlig genug.

Mit diesem Akte ist die Geschichte der Menschheit an ihr Ende gelangt und, weil die Geschichte, auch die Welt, innerhalb welcher, und die Zeit, durch welche hindurch dieselbe ihren Verlauf gehabt hat. Die alte materielle Welt, welche in die Folgen des adamitischen Falls mitverflochten ist, wird von dem Feuer des Gerichtes bis in ihre Grundbestandteile hinein aufgelöst und umgeschaffen zu einer neuen Welt, welche der nunmehr vollendeten neuen Menschheit zur Stätte ihrer seligen Gottesgemeinschaft dient, während die dem Gerichte verfallenen Gottlosen von der neuen Welt ausgeschlossen, lediglich unter dem göttlichen Zorne bleiben.

Dieser Zustand ist schon in sich selbst Unseligkeit, weil die Seligkeit für den Menschen auf der Gemeinschaft mit Gott beruht, die Gott-losigkeit aber der schneidendste Widerspruch mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, die Qual der Ruhelosigkeit ist. Schon im Diesseits ist die Qual des bösen Gewissens der Anfang der Höllenstrafen. Diese Qual muß sich da auf die Spitze steigern, wo dem Bösen die Objekte, in denen er bisher sein Leben gehabt hat, entzogen sind und ihm nichts übrig bleibt, als das ungestillte Verlangen des eigenen, gottentfremdeten Ich's. Indessen ist dies doch nur der eine Faktor der Unseligkeit; der andere ist das Feuer des göttlichen Zorns, welcher dann, weil nicht mehr von der Gnade getragen, in seiner ganzen furchtbaren Energie die Person der Verworfenen nach Leib und Seele trifft; denn auch sie existieren leiblich an einem Ort, der ihrem innern Zustande entspricht. Wir können daher nicht umhin, das Wesen der Verdammnis in die Verbindung innerer und äußerer Pein zu setzen. Und dieser Zustand währt, weil in den Verlorenen alle Möglichkeitsbedingung der Errettung durch die eigene Schuld derselben erloschen sind — ewig.

Die beweisenden Schriftstellen bedürfen keiner nähern Erörterung.

Daß ein Endgericht zu erwarten steht, bezeugt die ganze Schrift; vgl. die Stellen §. 88. Daß demselben ausnahmslos alle Menschen unterstellt werden, besagen die Stellen Mtth. 7, 21—23. Mtth. 10, 15. Mtth. 13, 30. 40 ff. 49. 50. Mtth. 25, 32. Apg. 17, 31: „Die (frühern) Zeiten der Unwissenheit übersehend, läßt Gott jetzt allen Menschen aller Orten Buße predigen, *διότι ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ,*" näher: Juden und Hellenen

Röm. 2, 9—16; Gläubige und Ungläubige, 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10—12; Lebende u. Tote, 2 Tim. 4, 1; jeder Mensch Hebr. 9, 27.

Der scheinbare Widerspruch dieser Stellen mit Joh. 3, 18. 6, 47. 5, 24: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται*, löst sich von selbst durch die Vergleichung von 1 Joh. 4, 17. 18*).

Daß das Endgericht Enthüllung ist, besagen 2 Kor. 5, 10. 1 Kor. 4, 5. 1 Tim. 5, 24; daß es Scheidung ist, Mtth. 13, 47—50. 25, 31—46. 2 Thess. 1, 8. (*ἐκδίκησις*), Apok. 20, 15. 21, 27.

Ueber die Norm des Gerichts, vgl. Joh. 12, 48 das Wort des Herrn, Joh. 5, 45 das Gesetz Mosis, Röm. 2, 12—16 das Gesetz des Gewissens; — Joh. 3, 36. Glaube und Unglaube, die Werke, Mtth. 16, 27. Röm. 2, 6 ff. Apok. 20, 12. 13.

Hiermit tritt uns nun eine zwiefache Schwierigkeit entgegen.

Die eine ist die: während nach der konstanten Lehre der Schrift der Mensch gerecht und selig wird durch den Glauben an Christum, nicht durch die Werke, lehrt sie ebenso bestimmt, daß der Mensch gerichtet werde nach den Werken und daß darnach sein Geschick sich entscheide, — und dies, was wohl bedacht sein will, nicht so, als ob etwa diejenigen nach den Werken gerichtet würden, bei welchen der Maßstab des Glaubens nicht anwendbar sei, weil sie ihn noch nicht kannten, nein, gerade von den Gläubigen ist beides gesagt, wie aus den angef. Stellen erhellt. Derselbe Apostel, der seinen Gnadenstand vor Gott lediglich auf die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi gründet, und nicht auf die Gerechtigkeit aus dem Gesetz Phil. 3, 7—9, thut den Ausspruch: „Wir müssen alle u. s. w. 2 Kor. 5, 10 und 1 Kor. 4, 5. vgl. Mtth. 25, 34 ff. Apok. 22, 12. Es sind also dieselben Personen, von denen der obige Doppelsatz gilt.

Wie vermittelt sich Beides? Die Lösung ergibt sich zunächst aus dem früher dargelegten Verhältnisse zwischen Glauben und Werken. Der rechtfertigende Glaube schließt die Werke nur insofern aus, als sie darauf Anspruch machen causa meritoria des Heiles zu sein**), welches als reines Gnadengeschenk hingenommen sein will und darum nur durch den Glauben allein erlangt wird; nicht aber schließt er die Werke (die innern und äußern) als Früchte und Folge aus, er trägt sie vielmehr implizite in sich, dergestalt, daß ein Glaube, welchem die Werke in diesem Sinne fehl-

* [Kübel dagegen macht sehr nachdrücklich den Satz geltend, daß die wahren Christen nicht gerichtet werden, sondern richten (a. a. S. 557 f.), ähnlich Ebrard u. Rinck, woher man es auch erklären will, daß als Maaßstab des Urteils vorzugsweise die Werke genannt werden. Indessen redet die Schrift in den oben angeführten Stellen doch zu deutlich davon, daß das Gericht über alle ergehe.]

**) Non excludimus opera, sed opinionem meriti, Apol.

ten, eben kein Glaube wäre. Der (wahre) Glaube ist selbst, wie wir oben sahen, die ethische Grundthatsache, welche die ganze innere Richtung der Menschen für Gott entscheidet, ein sittliches Prinzip, das ebendeshalb gar nicht anders kann, denn sich als solches bethätigen. — Hinwiederum hat man hier die Werke nicht als vereinzelte Akte, sondern als das im Glauben begründete Gesamtverhalten des Menschen zu fassen, wie es denn z. B. Phil. 1, 6 (τὸ) ἔργον ἀγαθόν, 1 Thess. 1, 3 τὸ ἔργον τῆς πίστεως heißt, und anderwärts statt der Werke geradezu die Treue oder die Liebe genannt wird, wenn es sich darum handelt, das gotteswohlgefällige Verhalten des Christen auszudrücken, 1 Joh. 3 und 4. Die Erwähnung einzelner bestimmter Werke, wie Mtth. 25, 34 ff. (Liebeswerke) Mtth. 25, 19 ff. (Treue im Gebrauch des Anvertrauten), ist nur beispielsweise gemeint und durch die besondere Tendenz der betr. Stellen bedingt. — Wenn es also heißt, daß der Mensch durch den Glauben selig werde, so ist dies nicht von einem Glauben gesagt, dem das rechte sittliche Verhalten fehlt, und wenn es heißt, daß der Mensch nach den Werken gerichtet werde und daß je nach Befund derselben sich sein Geschick entscheide: so sind da die ἔργα nicht gemeint, als etwas neben dem Glauben Stehendes oder noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, sondern als das dem Glauben entsprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er seine ihm wesentliche Bethätigungsform hat. Vgl. Mtth. 7, 21 ff. So bleibt es also immer der Glaube an Christum, nach welchem sich das Geschick des Menschen für die Ewigkeit entscheidet. Der Schein eines Widerspruchs entsteht nur durch eine falsche Entgegensetzung von Glauben und Werken, während in der That der Nerv des Gegensatzes in πίστις (ὑπακοὴ πίστεως) und ἀπιστία = ἀπείθεια (Ungehorsam gegen den bezeugten Heilswillen Gottes) liegt. —

Warum aber für das Endgericht die Werke (in dem bez. Sinn) so stark betont werden, hat darin seinen Grund, daß es sich hier gerade um die Manifestation der Wahrheit und Gerechtigkeit des göttlichen Urteils vor dem Gewissen der Menschen und gegenüber dem bisherigen Verkläger derselben, dem Feinde Gottes und des Menschen, handelt. Nicht blos durch die Allmacht, sondern auf dem Rechtswege soll dieser Feind überwunden werden und anerkennen müssen, daß er keinen Anspruch mehr auf die gerechtfertigte Gemeinde Gottes habe. Aus dem, was der §. über die Art der „Enthüllung" sagt, dürfte dieser ganze Vorgang einigermaßen anschaulich werden.

Die zweite Schwierigkeit bietet das Verhältnis der Christen und Nichtchristen*). Nach Röm. 2, 6 ff. werden auch die Heiden nach ihren

*) Unter den Nichtchristen oder Heiden verstehe ich hier solche, denen die Kunde vom Heil ferngeblieben ist.

Werken gerichtet werden, gemäß der allgemeinen Rechtsordnung: *ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ,* und nach Apg. 17, 30. Apokal. 20, 11 – 13 werden sie zugleich mit den Christen demselben Gericht unterstellt. Denn es ist hier von allen Toten aller Orten und Zeiten die Rede. In der ersten Stelle setzt Paulus die (abstrakte) Möglichkeit, daß Heiden, wenn sie des Gesetzes Werke thun, das Gericht bestehen, in der letzten heißt es, „die Todten werden gerichtet nach ihren Werken", deren Gedächtnis vor Gott aufbehalten wird (denn dies wird durch die „Bücher" vorgestellt), und es wird wenigstens nicht gesagt, daß keine Heiden in dem Buch des Lebens geschrieben erfunden wurden (v. 15). Auch sonst gibt es keine Stelle, welche die Verdammnis „der Heiden" ohne weiteres ausspräche; der Gegensatz ist immer nur: „Gläubige und Ungehorsame", z. B. 2 Thessal. 1, 8—10; ja man wird noch weiter gehen und sagen dürfen, es lasse sich mit der Universalität der Gnade Gottes in Christo nicht vereinigen, daß einzelne Menschen und ganze Völker, ohne daß ihnen die Möglichkeit der Rettung dargeboten worden ist, schlüßlich verloren gehen sollten (§. 67 S. 278. 282 f.). Aber nicht minder fest, oder vielmehr noch weit fester steht der Grundsatz: Kein Heil für den sündigen Menschen ohne Christus, ohne Glaube an Christus, vergl. Mark. 16, 15 und 16. Joh. 3, 16. 36 Apg 4, 12. 17, 31 *). — Wie löst sich diese Schwierigkeit, die für uns um so größer ist, als wir weder in 1 Petr. 3, 19 ff. noch c. 4, 6 einen Anhaltspunkt für ihre Lösung erblicken konnten? Bei dem Schweigen der Schrift bleiben uns nur Vermutungen. Und nur als solche gebe ich meine Meinung: Auch innerhalb der Heidenwelt ergibt das ganze Leben jedes Einzelnen ein Gesammtresultat, welches entweder ein völliges Versunkensein in die Macht der Naturgewalten und der Lüge ist oder eine relative Empfänglichkeit für das Heil und infolge davon ein wenn auch unklares oder unbewußtes Verlangen nach dem Heile Bd. I. §. 32 S. 309. Diesen Thatbestand enthüllt nun auch ihnen das Gericht, für welches sie von den Toten erweckt werden; es findet sich also bei ihnen zwar weder *πίστις* noch *ἀπιστία* vor, wohl aber eine verschiedene sittliche, in ihrem Gesamtlebenswerk sich ausprägende Zuständlichkeit, die mit dem einen oder dem andern eine gewisse Verwandtschaft hat, eine ethische Prädisposition, die entweder in Glauben ausgehen oder zur vollen selbstgewollten Abschließung gegen Gott werden wird, sobald ihnen in dem zweiten Adam, dem Mittler und Richter, das Heil der Welt entgegentritt. Seine sichtbare Erscheinung wird für sie die Bedeutung einer Berufung, einer letzten Heilsanerbietung einschließen, und so wird sich ihm gegenüber in einem Moment ihr Geschick

*) Daß die Gerechten des A. Bundes zu den an Christum Glaubenden zählen, versteht sich nach §. 74 S. 391 f. von selbst.

entscheiden. Wo in der Masse der Heidenwelt noch irgend etwas dem Licht Verwandtes sich vorfindet, das wird sich von der ewigen Sonne des Heils anziehen lassen; was im Argen gänzlich verfestigt ist, wird widerwillig das Auge dagegen verschließen. Die ersteren fügt der Herr der Gemeinschaft seiner Gemeinde ein, die andern überantwortet er der Macht der Finsternis. So wird auch wer aus ihrer Mitte selig wird, nur selig durch die Gnade Christi und durch den Glauben an ihn; die Ordnung des Heils bleibt aufrecht und bewährt sich wie in Gnade so in Gericht. Dies als Vermutung.

Der Glaube an das Endgericht ist gleich dem an die Auferstehung Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses der ganzen Christenheit. Symb. apost. und die folgenden Symbole. Alle VV. teilen ihn und machen ihn insbes. praktisch geltend. Viele lassen das Weltgericht auf das Millennium folgen und unmittelbar darauf die Verwandlung der Welt durch's Feuer eintreten. Die Art, wie Christus das Gericht vollziehen wird, denkt Origenes als plötzliche innere Offenbarung in den Seelen der Menschen (s. meine Monogr. 214); Augustin verbindet mit der sichtbaren Erscheinung Christi die innerliche Manifestation de civ. Dei XX, 14, er bemerkt zu den „Büchern", nach welchen die Toten gerichtet werden: Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset conscientia conscientiam atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina *libri* nomen accepit. Dieselbe Ansicht findet man auch sonst häufig ausgesprochen z. B. bei Luther: „An demselben Tage, da der Herr richten wird das Verborgene der Herzen, wird dich dein eigen Gewissen entschuldigen und verklagen." — „Die Gottlosen werden sich am jüngsten Gerichte selbst verdammen; denn die Finsternis und das Verborgene in der Menschen Herzen wird offenbar werden und aller Menschen Sünde und Uebelthat gleichsam in aufgethanen Büchern gelesen werden." W. I, 320.

Daß mit dem Endgericht unmittelbar die Auflösung der alten materiellen Welt und die Wandlung derselben in eine neue folgen wird, erhellt aus 2 Pet. 3, 10—13. Apok. 20, 11. 21, 1; vgl. Jes. 65, 17. 66, 22. — Weitaus die meisten griech. und lat. VV. denken diese Katastrophe nicht als Vernichtung, sondern als eine verklärende Wandlung: figura praeterit, non substantia; Augustin de civ. D. XX, 14. 16: mutatione rerum, non omni modo interitu, transibit hic mundus — mundus in melius innovatus, apte accommodatus hominibus etiam carne in melius innovatis. Ebenso Luther, wenn er zuweilen sagt: „Der Himmel hat jetzt sein Werktagskleid an, dort aber wird er sein Pfingstkleid anziehen." Dagegen findet sich bei der Mehrzahl uns. DD. (bei Gerhard, Quenstedt, Baier, Hollaz) die Ansicht, daß diese ganze materielle Welt, wie sie einst aus

nichts geschaffen wurde, so auch wieder in's nichts aufgelöst werden wird, um einer völlig neuen Raum zu machen: consummatio mundi est actio Dei, qua totum hoc universum igne redigitur in nihilum, wofür sie sich auf Ps. 102, 27. Mtth. 5, 18 und Apok. 21, 1 berufen; s. J. Gerhard L. T. XX, 1. 52, der jedoch auch die Annahme einer „Wandlung *κατὰ ποιότητας*" für zulässig hält.

Aus der neuen Welt bleibt der Teufel und die seinem Reiche angehören auf ewig ausgeschlossen.

Dies führt uns noch auf den letzten Punkt: die Ewigkeit der Verdammnis.

Dieselbe wird von der Schrift mit einer Klarheit und Schärfe bezeugt, die jeden Zweifel ausschließt, Mtth 25, 41. 46 heißt es: *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον· οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* — und so gewiß hier *ζωὴ αἰώνιος* im absoluten Sinne gemeint ist, so gewiß *κόλασις αἰώνιος*, vgl. 10, 28. Joh. 3, 36: *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν*, Mark. 9, 43—48, wo die Endlosigkeit der Strafe recht mit Nachdruck betont wird: die *γέεννα* als *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον;* 2 Thess. 1, 8. 9: *δίκην τίσουσιν, ὄλεθρον αἰώνιον* (Phil. 3, 19), Apok. 14, 11. 20, 10 u. 14. 15: *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς λίμνην τοῦ πυρός· οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερος ἐστὶν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός.* Der Feuersee ist der verzehrende und nicht aufzuzehrende Zorn Gottes. Diesem wird der Satan und was nicht in das Buch des Lebens eingeschrieben ist, übergeben; wenn es aber heißt, daß auch der Tod und der Hades in denselben geworfen werden, so wird der Sinn nicht sein, daß Tod und Hades aufhören, sondern daß fortan beide ganz von dem Zorne Gottes durchdrungen sind, mithin der Tod für diejenigen, die ihm für immer anheimfallen, jetzt erst im vollsten Sinn zum Tode geworden ist.

Der schneidende Ernst dieser Stellen läßt sich durch keine exegetischen Künste beseitigen.

Fragen wir, wer die sind, die nach der Schrift diesem andern oder ewigen Tode verfallen, so sind es nach den angef. Stellen nicht nur die bei der Zukunft des Herrn in entschiedener Feindschaft gegen ihn und sein Reich Stehenden, sondern alle im vollbewußten und beharrlichen Ungehorsam gegen sein Evangelium Verbleibenden. Es ist dies wesentlich derselbe Zustand, von welchem Mtth. 12, 31. Mk. 3, 28. 29 (die Sünde wider den heiligen Geist) ein spezieller Zug, ein anderer Hebr. 6, 4—8. 10, 26—31 *) hervorgehoben wird, und welcher darin besteht, daß der Mensch, indem er das Zeugnis des heil. Geistes, das er mit voller Klarheit in sich erfahren oder doch vernommen hat, abweist und so der

*) Vgl. die eingehende Erörterung von Delitzsch zu Hebr. 6, S. 225-234, Hofmann a. a. O. II, 2. S. 343.

erkannten Wahrheit mit Bewußtsein den Rücken kehrt, sich selbst in der Sünde und Lüge verfestigt; es ist die Selbstverhärtung, in welcher die Möglichkeit der Buße und des Glaubens und damit die (subjektive) Möglichkeit der Vergebung erlischt.

Nur solche, sie aber auch gewißlich, sind die Subjekte der ewigen Verdammnis.

Worin sie bestehe, sagt der §.; Schriftstellen wie Luk. 16, 23. Mtth. 5, 22. 25, 41. Mtth. 8, 12. 22 13. Mark. 9, 43. 44. Apok. 14, 11. 20, 10. 15 bestätigen es, daß die Strafen, welche die Gottlosen erleiden, nicht blos rein innerliche sind; beide, das Feuer des Gerichtes und die Nacht der äußersten Finsternis, sind geistig und physisch zugleich zu denken.

Die kirchliche Theologie hat von jeher einstimmig die Ewigkeit der Strafen gelehrt: Ex inferno nulla redemtio. Auch unsere DD. sprechen die damnatio aeterna entschieden aus. Den Namen infernus fassen sie in einem zwiefachen Sinne: als Zustand und als Ort; quidam posteriorem significationem plane repudiant, ac infernum non nisi per sensum irae divinae ac maledictionis aeternae ac horrorem conscientiae definiendum esse arbitrantur, sagt Joh. Gerhard, aber er setzt hinzu: Sed non videtur negandum esse aliquod *ποῦ*, in quo damnati supplicia persolvent, T. XX, 175. Die Ansicht von einer schließlichen *ἀποκατάστασις πάντων* fand zwar seit Origenes fast in jeder Periode einzelne Vertreter, wurde aber auch stets von der Kirche abgelehnt; Conf. August. Art. XVII: Damnant anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum esse. Ich kann den starken Zug, der durch die neuere Theologie zu dieser Lehre hindurchgeht, wohl begreifen. Schon der Gedanke einer endlosen Verdammnis persönlicher Wesen hat für uns etwas so Grauenvolles, daß wir ihn kaum zu ertragen vermögen, und hat man sich erst gewöhnt, den göttlichen Zorn nur als eine Form der göttlichen Liebe zu denken, so bietet dieser theorotische Irrtum jenem Grauen die Hand zu einem Schluß, der dem menschlich=natürlichen Wunsch des Herzens entspricht*). Aber der Schluß ist schriftwidrig. Daß die Lehre

*) Es ist in der That so, wie Augustin Enchirid. c. 111 u. 112 sagt: Post resurrectionem, facto universo completoque judicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi, altera diaboli, una bonorum, altera malorum. . In beatitudine isti, in miseria illi permanebunt. . . Frustra itaque nonnulli, imo quam plurimi aeternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu atque ita futurum esse non credunt; non quidem scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quaeque molliendo et in leniorem deflectendo sententiam, quae putant in eis terribilius esse dicta, quam verius, e. g. Ps. 77, 10. . . Dagegen beruft sich Augustin auf Mtth. 25, 46: Manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum i. e. alienatio a vita Dei.

von einer Wiederbringung, im Sinne einer schließlichen Bekehrung (und Beseligung) des Teufels und der Gottlosen, die seines Teiles geworden sind, keinen Grund in den Stellen hat, auf die man sich dafür beruft (Apg. 3, 21. Röm. 11, 32. 36. Röm. 5, 18. 19 und 1 Kor. 15, 22 27 f. Phil. 2, 10. 11), insbesondere gegenüber der Klarheit der dagegen sprechenden Zeugnisse, ist von der Exegese anerkannt. Die πάντες in diesen Stellen sind nicht alle einzelnen als solche, sondern es wird die alte, adamitische Menschheit der neuen in Christo als Totalität gegenübergestellt. Daß die Teilnahme an der letztern subjektiv durch den Glauben bedingt ist, versteht sich nach dem Zusammenhang der Schriftlehre von selbst und ist aus Stellen wie Joh. 3, 16. 3, 36. Galat. 3, 22 zu ergänzen. Die letztere sagt: „die Schrift (die in Schrift gefaßte Erkenntnis Gottes) hat alles d. h. die ganze Menschheit samt allem was ihr eignet unter die Sünde und damit unter die Schuld und Strafwürdigkeit beschlossen, damit die Verheißung (nämlich das Verheißene) auf Grund des Glaubens an Jesum gegeben werde den Glaubenden." Die Stelle 1 Kor. 15, 28 aber leidet deshalb keine Anwendung auf eine schließliche Wiederbringung aller, weil es sich in dem ganzen Abschnitt lediglich um die dem Herrn Angehörigen handelt; das θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν reicht eben so weit und nicht weiter als das πάντες ζωοποιηθήσονται.

Daß die Apokatastasis vom anthropologischen und psychologischen Standpunkte aus nicht haltbar ist, hat noch neuerdings Martensen, Dogmatik §. 286 auf eine so überzeugende Weise dargethan, daß ich nicht umhin kann, seine Worte auszuschreiben: „Da der Mensch doch nicht durch einen Naturprozeß selig werden soll, muß es denn nicht dem Willen möglich sein, seine Verstockung festzuhalten, in's Unendliche die Gnade zurückzuweisen, und auf diese Weise selbst die Verdammnis zu wählen? Sagt man, daß diese Möglichkeit einer fortwährenden Verstockung auch eine fortwährende Möglichkeit der Bekehrung enthalten muß, so ist das ein übereilter Schluß. Denn schon dieses irdische Dasein zeigt uns das Gesetz der furchtbaren Notwendigkeit, nach welchem das Böse in dem Individuum immer mehr ein unveränderliches Naturgepräge annimmt*) Zwar zeigt die psychologische Erfahrung gleichfalls, daß in der menschlichen Seele ein gewaltiger Wendepunkt eintreten kann, wodurch das Alte abgebrochen wird und die Charakterentwicklung des Individuums eine neue Richtung einschlägt.

[*) Das trifft auch die Ansicht Dorners (a. a. O. II, S. 968), daß die menschliche Freiheit die Annahme ewig Verdammter ausschließe, denn so lange Freiheit noch irgendwie da sei, müsse auch die Möglichkeit einer Umwendung bestehen. Mit Recht bemerkt dagegen Frank: auch in der Verstockung währt die Freiheit fort als Selbstbestimmung innerhalb des Bereichs der Sünde.]

Allein abermals entsteht hier die alte Frage, ob es für die Bekehrung des Menschen nicht einen terminus peremtorius gebe, d. h. eine äußerste Grenze, über welche hinaus wahre Reue und Bekehrung nicht mehr möglich sei. Dürfen wir nun auch diese nicht willkürlich an irgend einem Punkte innerhalb der Zeit setzen (z. B. am Ende dieses Lebens), so werden wir doch unbedingt gezwungen, sie am Ende der Zeit und der Geschichte selbst zu setzen, welches gerade der Begriff der letzten Zukunft des Herrn ist. So lange es Zeit gibt, muß Bekehrung möglich sein; denn das ist gerade der christliche Begriff der Zeit, Prüfungszeit und Gnadenzeit zu sein; und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Wenn aber nicht blos dieses oder jenes bestimmte Maß der Zeit, sondern die Zeit selbst verlaufen ist*), dann sieht man nicht ein, wie Bekehrung mehr möglich sein könne, weil Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Bekehrung beruht nämlich nicht blos darauf, daß das Gute in dem Menschen wesentlich da ist und niemals sich auslöschen läßt, was ebensowohl die Möglichkeit der Verdammnis ist; sondern darauf beruht sie, daß innere und äußere Wirklichkeitsbedingungen für die Entwicklung dieser Möglichkeit da sind, daß der Sünder sich noch in einer Ordnung der Dinge befindet, die das Gepräge des Unentschiedenen hat, in einem Weltzustande, wo von Prüfung und Versuchung noch die Rede sein kann." Wir setzen hinzu: die S e l i g k e i t der p e r s ö n l i c h e n K r e a t u r b e s t e h t w e s e n t l i c h i n d e r e t h i s c h e n L i e b e s g e m e i n s c h a f t mit G o t t, sie ist a l s o n i c h t m ö g l i c h o h n e H e i l i g u n g, z u r H e i l i g u n g a b e r k a n n k e i n p e r s ö n l i c h - f r e i e s W e s e n w i d e r o d e r o h n e s e i n e n W i l l e n g e z w u n g e n w e r d e n; selbst die göttliche Allmacht vermöchte es nicht. — Das gewönliche Bedenken: „es sei mit der G e r e c h t i g k e i t Gottes unvereinbar, endliche, zeitliche Sünden mit unendlicher, ewiger Strafe zu belegen" beruht auf einer Verkennung des Sachverhalts. Denn nicht handelt es sich um ewige Strafen für zeitliche und als solche vergangene Sünden, sondern um einen Zustand, der sich durch Schuld des Menschen zu einem unheilbaren verfestigt hat; nicht sowohl weil er gesündigt h a t, als weil er sich im fortwährenden innern Widerspruch gegen Gottes Willen befindet, trifft den Gottlosen die ewige Strafe; non cessante peccato nequit cessare poena. — Dagegen glauben andere, mit Martensen, in der Liebe Gottes einen sichern Anhaltspunkt für jene Lehre zu finden: Es lasse sich nicht denken, daß der Zweck, wozu die göttliche Liebe alle einzelnen persönlichen Wesen geschaffen habe, — die Seligkeit

*) Mit feierlichem Ernste bezeugt Apok. 10, 6 der Engel: *ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται.*

in der Gemeinschaft mit Gott, unerreicht bleibe. Allein sobald wir die Wirksamkeit der göttlichen Liebe auf die persönliche Kreatur so denken, daß sie an derselben ihren Zweck mit Notwendigkeit durchsetzen müsse, so wird die Entwicklung der sittlichen Welt doch wieder zu einem Naturprozeß, und damit verliert sie nicht nur den ethischen Charakter, sondern es wird damit etwas in sich Widersprechendes, ja geradezu Unmögliches gesetzt. Denn ein Naturgesetz ist eben kein Bekehrungsprozeß mehr; die Bekehrung hört auf Bekehrung zu sein, sobald sie zum Naturprozeß geworden ist, und mittelst eines solchen ist weder Heiligung noch Seligkeit zu erzielen. — Wir kämen auf diesem Wege zuletzt dahin, eine Aufhebung der kreatürlichen Freiheit von Seiten Gottes annehmen zu müssen, was im Grunde nichts anderes wäre, als Vernichtung der kreatürlichen Persönlichkeit, und in der That hat man sich nicht selten zur Annahme dieses Aeußersten entschlossen; aber ein solcher Ausgang stünde mit dem ewigen Schöpfungswillen Gottes noch weit mehr im Widerspruch als ewige Verdammnis. — Endlich dürfen wir nicht vergessen, daß Gott in seiner Liebe der Heilige ist, und daß die Manifestation seiner Liebe ihr Maß hat an seiner Heiligkeit, die mit jener in der innigsten Harmonie steht (§. 16. §. 52). Seine erbarmende Liebe entzieht sich gewiß keinem, der sich durch dieselbe retten lassen will und von ihr gerettet werden kann; aber sie hat da ihre Grenze, wo alle ihre Gnadenanerbietungen und Gnadenwirkungen fruchtlos bleiben und keinen andern Erfolg haben als Widerspruch und Feindschaft: da tritt notwendig das Gericht der Verdammnis ein. Es ist dies kein Ausgang, den Gottes ewiger Schöpfungswille beabsichtigte (§. 20), aber es ist die negative Konsequenz jener Liebe, welche die kreatürliche Freiheit und mit dieser die Möglichkeit des höchsten Gutes, die Möglichkeit kreatürlicher Gottesgemeinschaft und Seligkeit gesetzt hat, wovon die Zulassung einer gottwidrigen Selbstbestimmung der Kreatur die conditio sine qua non ist. — Auch nach dieser Seite wird es schließlich bei dem Wort des Herrn bleiben: „Ihr habt nicht gewollt."

Insofern hat die Konkordienformel ganz Recht mit ihrem wahrhaft evangelischen Kanon: Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est causa damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

§. 91.

Für die Gemeinde des Herrn tritt damit der Zustand der Vollendung, und zwar der inneren und äußeren, der ethischen und physischen Vollendung ein: die ewige Herrlichkeit. Von dem Wesen dieser Herrlichkeit hat zwar der christliche Glaube eine Ahnung,

aber das menschliche Denken keinen adäquaten Begriff und die menschliche Sprache keinen entsprechenden Ausdruck dafür. Nur so viel läßt sich sagen, daß sie besteht negativ nicht blos in der völligen Befreiung von Sünde, Leid und Tod (§. 89), sondern von jeder intellektuellen und ethischen Trübung, überhaupt von dem Stückwerk des diesseitigen Lebens, positiv in dem Schauen Gottes, welches das unmittelbare, auf der Willens- und Lebenseinheit ruhende Wissen um Gott ist. In diesem Schauen Gottes wird sich den Seligen das Geheimnis aller göttlichen Gedanken, Wege und Werke erschließen und die ganze heilsgeschichtliche Vergangenheit zur lebendigen Gegenwart werden. Das Bewußtsein dieser Vergangenheit wird ihre Seligkeit eigentümlich bestimmen*); auch im Vollbesitz der Herrlichkeit, werden sie sich als Errettete und Begnadigte Gottes in Christo wissen und daran eine sonderliche Ursache ewigen Lobes und Dankes haben.

Dieses Schauen Gottes, in dem sich die Seligkeit konzentriert, sowie das ganze Verhältnis der Seligen zu Gott, ist aber vermittelt durch Christum, der dort, als verklärter Menschensohn inmitten seiner Gemeinde thronend, der nächste Gegenstand ihrer Freude und ihres Preises ist. In ihm haben sie die vollkommenste Liebes- und Lebensgemeinschaft wie mit dem Vater im heiligen Geiste, so unter sich selbst und mit den Chören der heiligen Engel; er ist und bleibt das zentrale Haupt der neuen, vollendeten Menschheit. Das Charakteristikum der Vollendung ist aber nicht unterschiedslose Einerleiheit, auch nicht abstrakte Geistigkeit, sondern die harmonische Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Individualität und Gemeinschaftsleben, von Geist und Natur, von ethischer Gottesschönheit und leibhafter Gottesherrlichkeit — von Rezeptivität und Aktivität. Der selige Friede in Gott, der nach dem Tode die Seelen im Jenseits umfing, wird daher hier zugleich zur vollen Lebensthätigkeit, für welche die neue Welt, an der die verklärte Gemeinde ihre Stätte hat, den reichsten Anlaß bieten wird. In ihr wird der reine Ertrag der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung, in ihr wird alles wahrhaft Menschliche und Natürliche in seiner Eigentümlichkeit bewahrt, aber verklärt und durchleuchtet sein von dem Licht, das von dem Lamme Gottes ausgeht, geeint in dem einen göttlichen Leben, welches, wie ein lauterer Strom, alles durchdringt. Denn

*) Im Unterschied von der der Engel.

nicht Untergang des einzelnen in Gott, sondern „Gott alles in allen" ist das Ziel und Ende der Wege Gottes. Zu diesem Ende war dem Sohne das Reich übergeben, jetzt ist das Ziel erreicht: die neue Menschheit in Gott verklärt, ganz und völlig vom Geiste Gottes durchdrungen, in empfangender, hingebender und gegenseitiger Liebe mit Gott geeint: der leuchtende Spiegel des trinitarischen Verhältnisses, wie es urbildlich zwischen dem Vater und dem Sohne im heiligen Geiste besteht (§. 20).

Schriftbew. Man vgl. folgende Stellen: 1 Kor. 13, 10—13. Mtth. 5, 4 Apok. 22, 4. 1 Joh. 3, 2. 3: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δέ, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστι,* vgl. 1 Pet. 1, 7—9; [Gemeinschaft mit Christo Joh. 14, 3. 12, 26. 17, 24. 1 Thess. 4, 17 u. in ihm mit allen denen, die ihm angehören Mtth. 8, 11. Luk. 13, 28.] die innere ethische Vollendung Joh. 17, 21. 22: *ἵνα πάντες ἓν ὦσι* u. s. w., zugleich die äußere Herrlichkeit, die in der Teilnahme an der Herrlichkeit und Herrschaft Christi besteht Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12 Mtth. 25, 34, vgl. 13, 43 u. deren bildliche Darstellung die Beschreibung der heiligen Stadt Apok. 21 u. 22 ist; der Zentralpunkt der ganzen Stelle c. 21, 3: „eine Hütte Gottes bei den Menschen und er wird bei ihnen wohnen und wird ihr Gott sein und sie werden sein Volk sein." 1 Kor. 15, 28: *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα* (auf *ὑποτάξαντι* als Absicht zu beziehen) *ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* Vgl. überhaupt Kliefoth a. a. O. S. 311 ff.

Die VV. bezeichnen diese ewige Seligkeit durchweg als die vollendete *κοινωνία τοῦ θεοῦ*, näher als *ὄψις τοῦ θεοῦ* und als *ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν.* Eine ganze Reihe hiehergehöriger, rhetorisch gehaltener Stellen hat J. Gerhard T. XX, Loc. XXXIII, 368 ff.; ihr gemeinsames Thema lautet: Plena et perfecta ibi regnat caritas, quia Deus est omnia in omnibus, quem sine fine vident et semper videndo in ejus amore ardent, amant et laudant, laudant et amant, Augustin. Trefflich bemerkt Gerson gegen eine pantheistische Mißdeutung von 1 Kor. 15, 28: Si in vita aeterna Deus erit *omnia* in *omnibus*, ergo omnes i. e. omnes beati et electi, erunt ac permanebunt, alioquin Deus non esset omnia in omnibus, sed esset solus omnia in nullis sive in nihilo. Den Ausdruck selbst erklärt J. Gerhard von dem nicht mehr durch Wort und Sakrament vermittelten, unmittelbaren Liebesverkehr Gottes mit den Seinen. Die bona vitae aeternae bezeichnet er dann näher so: in anima perfecta Dei et divinorum mysteriorum cognitio ex intuitiva Dei

visione, voluntatis perfecta sanitas et sanctitas, perfecta Dei et beatorum dilectio; corporis glorificati spiritualitas, immortalitas et incorruptibilitas, claritas, formositas, agilitas etc.; suavissima consociatio cum Deo et Christo et cum omnibus beatis; a. a. O. 406 ff. — Mit Gerhard statuieren dann auch alle DD. unterschiedene gradus gloriae in vita aeterna, 460. [Vgl. auch Dorner II, 2 S. 972 ff. u. Frank II, S. 485 ff. sowie über die gradus gloriae Kübel a. a. O. S. 566 f.: wir möchten hier nur noch den Hinweis auf Luk. 19, 16 ff. hinzufügen, wo sich der verschieden hohe Lohn der bewiesenen Treue doch wohl nicht anders erklären läßt.]

§. 92.

So kehrt das Ende in den Anfang zurück, aber das Ende ist reicher und herrlicher als der Anfang: die von Gott ewig gewollte, durch die Schöpfung gesetzte, hernach durch die Sünde gestörte, durch Christus objektiv wiederhergestellte, im heiligen Geist subjektiv vermittelte Gottesgemeinschaft hat sich nun vollständig und allseitig ausgewirkt zur gegenseitigen, freien, schlechthin vollkommenen und darum seligen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

Die göttliche Idee der Menschheit hat sich vollständig verwirklicht.

Eben damit ist auch die innergöttliche Bewegung, welche der ganzen Heilsgeschichte zu Grunde liegt, zum Abschluß gelangt. Das Erste war, daß zur Ausführung des ewigen Liebeswillens Vater und Sohn sich in ein Verhältnis begeben haben, kraft dessen sich der Vater zum Grund der (unter Voraussicht der Sünde stehenden) Weltschöpfung und Welterhaltung, der Sohn zum vermittelnden Prinzip, der heil. Geist zum innewirkenden Prinzip sich bestimmt hat, um die Zurückführung der Welt zu Gott anzubahnen; die Periode des Vaters. Das Zweite war, daß der Sohn, indem er menschwerdend in die Welt einging, sich in ein Verhältnis geschichtlicher Unterordnung unter den Vater und den heiligen Geist begeben hat, um die Versöhnung der Welt zu vollbringen: die Periode des Sohnes. Das Dritte war, daß der menschgewordene Sohn aus diesem Verhältnis der ökonomischen Unterordnung in die volle Gleichheit mit dem Vater zurückgekehrt, an die Spitze des durch ihn hergestellten Gottesreiches getreten ist, der heilige Geist aber zum Mittel für die Ein- und Durchführung des Heilswerks in die Mensch-

heit, zur Vollendung der Gemeinde sich bestimmt hat; die Periode des heiligen Geistes, die Zeit der Kirche. Ist auf diesem Wege die erlöste Menschheit vollständig zur Stätte des Reiches Gottes geworden und das Arge aus der göttlichen Schöpfung gänzlich ausgeschieden, dann übergibt der Sohn das Reich dem Vater. Damit hört der Sohn nicht auf, Mensch und Mittler für die Menschheit zu sein, aber seine Erlösungsthätigkeit und seine Erlöserherrschaft ist zu Ende, weil kein Gegensatz mehr zu überwinden, keine Kreatur mehr unter die Herrschaft Gottes zurückzuführen ist; — der Unterschied zwischen dem Reich des Vaters und des Sohnes, zwischen dem Reich der Schöpfung und Erlösung ist aufgehoben, weil nun beide durch Christum völlig eins geworden sind. Und seine Interzession hat ein Ende, weil nun nichts mehr mit Gott zu versöhnen, die Menschheit aller Sünde und Schwachheit entnommen, an sich selbst Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens geworden ist*). An diesem Ziele gibt daher der menschgewordene Sohn die vermittelnde Herrscherstellung an der Spitze des Reiches zurück, welche ihm der Vater übertragen hat, womit auch die dadurch bedingte Stellung des heiligen Geistes zu ihm ihr Ziel erreicht, und so geht die geschichtliche Bewegung der heiligen Trinität zurück in die ewige Selbstgleichheit der drei Personen, welche, wie die Voraussetzung, so das innere und unwandelbare Zentrum der ganzen Heilsgeschichte ist.

---

*) Vgl. o. S. 222 u. Evang. Joh. 16, 27: „Ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten will, denn er selbst der Vater hat euch lieb, darum daß ihr mich liebet" u. s. w. Richtig Augustin, de Trint I, c. 10: Cum tradiderit Christus regnum Deo et patri, jam non interpellabit pro nobis, sed manifeste patrem nobis ostendet.

Namen- und Sachregister.

Im Verlage von **A. Deichert in Erlangen** erschien ferner:

Thomasius, Prof. Dr. G., Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Dritte Auflage, nach des Verfassers Tode bearbeitet von Lic. Winter, Pfarrer und geistl. Inspektor an St Afra in Meißen. I Band. gr. 8. (XII u. 682 S.) ℳ 9.—

Von dem D. Luthardt und D. Frank zugeeignetem Werke liegt zunächst der erste die Voraussetzungen der Christologie und die Person des Mittlers behandelnde Band vor. Das ursprüngliche Werk des Thomasius umfaßte 4 Bände. Unter bedeutenden Verkürzungen in den dogmengeschichtlichen Ausführungen hat der Herausgeber und neue Bearbeiter in dankenswerthester Weise in diesem ersten Band die früheren zwei Bände zusammengearbeitet, unter Berücksichtigung zugleich der jüngsten Entwicklung der dogmatischen Gedankenarbeit — namentlich der Ritschl'schen Richtung. Eine Darstellung der lutherischen Dogmatik ist es, sofern es richtig ist, daß das eigenthümlich Lutherische auch das wahrhaft Allgemeine und die rechte schriftgemäße Mitte zwischen den confessionellen Gegensätzen bildet. Zur äußern Erscheinung kommt dies in den reichhaltigen trefflichen Citaten aus Luthers Werken. Gern vertieft man sich in den Mann, mit dem Verfasser zu reden, in dessen Herzen das Blut des evangelischen Glaubens am wärmsten und lebendigsten pulsirt. Als Kanon für die Behandlung der Christologie stellt Thomasius S. 331 auf, daß jede Auffassung der Person des Mittlers eine irrige sei, welche entweder die Realität seiner Gottheit, oder die Wahrheit seiner Menschheit, oder die Einheit seiner Person gefährdet. Gelangt ist er zu diesem Kanon dadurch, daß er den Ausgangspunkt seiner ganzen christologischen Arbeit von der persönlichen Heilserfahrung nimmt, was ist uns Christus geworden, und wer muß er also sein? Es geht infolge hiervon eine die wissenschaftliche Schärfe und gedankenmäßige Durcharbeitung in nichts beeinträchtigender, erbaulicher Ton durch das Werk. Es ist eine Herzensangelegenheit, welche an der Schrift in ihrer Totalität erkannt, am kirchlichen Consensus aller Zeit erhärtet und den jeweiligen Abirrungen zur Linken und zur Rechten gegenüber als ein gutes Recht und ein glücklicher Besitz erworben wird. Hier ist auch der Punkt, wo der im Amte stehende Geistliche eine fruchtbringende Anregung aus der Durcharbeitung des Werkes für sich erwarten kann. Wie der Herausgeber, ein in großem Pfarramte stehender Geistlicher, bekennt, mit Freuden den theologischen Gedanken des heimgegangenen Thomasius bei der Neubearbeitung gefolgt zu sein, so ist ihm es zu danken, daß er seiner Kirche einen namhaften Dienst geleistet hat. Möge der gehörte Vorwurf, große wissenschaftliche Werke finden bei der gegenwärtigen Fluth der Broschüren und Zeitschriften weniger Leser, an diesem Werke nicht Wahrheit werden; vielmehr der Herausgeber Kraft und Zeit haben, die angefangene Umarbeitung auch der beiden letzten Bände zu vollenden.

Hohenstein. Z. (Pastoralblätter, 1887, Juni).

Thomasius, Prof. Dr. G., Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. Zweite Auflage. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Mag. Seeberg in Dorpat. I. Band: Die Dogmengeschichte der alten Kirche, herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch. XIV. u. 615 S. ℳ 9 — ₰.

Wie schon der Titel besagt, haben wir hier nicht die Geschichte einzelner Dogmen lose aneinander gereiht, wie etwa in dem bekannten Lehrbuch von Hagenbach oder Gieseler, sondern die Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs, wie es sich von einem gegebenen Grundbekenntnis, als dem Zentralpunkt aus, im Gemeinglauben der Kirche gebildet hat. Dieses Grundbekenntnis ist (nach Röm. 10, 9): „daß Jesus sei der Herr.“ Die Wurzeln aller Dogmen liegen in diesem Problem; „und es ist der Fehler der meisten Dogmengeschichten, wenn sie in dem Dogma nur das Produkt der sog. Philosophie der Kirchenlehrer erblicken.“ Die Wurzeln des Dogmas liegen tiefer: im Glauben der Kirche. Und von diesen Wurzeln bis zu den äußersten Geästen, bis zum Abschluß in der Konkordienformel (denn was darüber ist, ist „noch im Fluß begriffenes Material“) trägt die Bewegung des Dogmas den Charakter des „Organischen“: lauter naturgemäße Aufeinanderfolge der im Keime beschlosse-

nen Momente. Während Strauß die Geschichte des Dogmas als seine Kritik bezeichnet, als „einen brausenden Strom, gegen den alle Dämme und Schleußen nichts vermögen," sind für Thomasius auch die extremsten Gegensätze und Angriffe für die Kirche nur immer wieder der Anlaß, zwischen diesen Extremen auf der richtigen Basis den schnurgeraden Weg weiterzuwandeln. — Die Dogmengeschichte der alten Kirche, welche der vorliegende I. Band behandelt, trägt dem Begriff des Organischen zufolge den Charakter der „großen Allgemeinheit"; die Grundzüge des Christentums, nicht die einzelnen Dogmen treten uns entgegen.

Zuerst als Objekt des christlichen Glaubens: die Person Christi; und zwar a) in seinem Verhältnis zum Vater und h. Geist = Theologie (in altk. Sprachgebr.); b) nach seiner geschichtlich menschlichen Erscheinung = Christologie; sodann das Subjekt des christlichen Glaubens: der Mensch = Anthropologie und Hamartologie.

Diese 3 Zentraldogmen füllen nun den ersten Band fast vollständig aus. Alles andere, was sonst in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte behandelt wird, seis als gleichwertig dem Inhalt nach, seis als formales Kriterium der Kirchenlehre wie die Lehre von Schrift und Tradition, von Inspiration und Canon, wird von Thomasius entweder mehr als Einleitung oder in den betreffenden Hauptteilen als „Peripherisches" erörtert. Ebenso weist Thomasius das eigentlich „Geschichtliche" und damit auch die kritischen Fragen über Entstehung der einzelnen Schriften der Kirchengeschichte zu; wie denn z. B. die apostolischen Väter samt ihren Schriften auf einer Seite behandelt werden. Der Grund ist des Thomasius Auffassung dieser ganzen Zeit als einer „offenbarungslosen" und ihrer Vertreter als „nicht schöpferischer, bahnbrechender Naturen." Gerade zur Ausgestaltung des Gemeinglaubens ist die Tradition nötig, die nicht mechanisch zu denken ist, sondern dadurch sich bildet, daß „hervorragende Geister dem, was in der Kirche schlummert, das treffende Wort verleihen und so die anderen zu ihrer Höhe hinanziehen."

Von hier aus behandelt Thomasius die Zentraldogmen: Theologie, Christologie, Anthropologie — auf breiter Grundlage. Das reiche Quellenmaterial wird stets in überaus klarer und bestimmter Sprache geboten, die einzelnen „Stadien", die das Dogma durchläuft, stets genau von einander getrennt und stets werden alle Fäden, die zur Weiterentwicklung noch zusammenlaufen müssen, hervorgesucht. Der „dialektische Zug" wird in jedem Dogma nachgewiesen.

Das „Göttliche in Christo" ist das Problem der Theologie. Der Glaube daran mußte nicht erst gewonnen werden. Die Ansätze der Bewegung schon in den apostolischen Vätern, mit zahlreichen Belegen. Das „erlösende Wort" aber sprach erst Origenes mit der „ewigen Zeugung." Und nun kann „die Blütezeit der altkirchlichen Theologie einsetzen: die Zeit des Arianischen Streites."

Mit derselben Energie sucht Thomasius das 2. Problem: das Verhältnis von göttlichem und menschlichem in der Christologie durchzuführen: die Kenosis des Logos das Problem, nach dem alle tasten; hier merkwürdigerweise der vielgeschmähte Apollinaris fast dem Ziele nahe, „denn nur wenn Christus als Gott gelitten hat, konnte er den Tod bezwingen"; und noch mehr Hilarius v. Poitiers, die Kenosis lehrend „ohne Aufgebung des göttlichen Wesens."

Daß ihm Streit über „Gnade und Freiheit" — 3. Zentraldogma — bereits auf der Synode von Diaspolis „die Sätze" des Pelagius um ein Haar verdammt worden wären, und damit auch der Orient von Anfang augustinisch gedacht habe, ist wohl doch nicht richtig. Es war doch eine „synodus miserabilis", mit Hyeronimus zu reden; und es handelte sich dort nur um den einen Satz, daß der Mensch ohne Sünde sein könne. Die Bedeutung der beiden Systeme und die Betrachtung des Augustinismus als eines Fortschritts gegenüber dem Pelagianismus, die Großartigkeit der Weltanschauung Augustins wird von Thomasius überall hervorgehoben. Und doch hat der Augustinismus die Naturseite des sittlichen Lebens zu einseitig durchgeführt.

Ihren kirchlichen Standpunkt verleugnet die Dogmengeschichte von Thomasius niemals: und sie führt ihn mit allem Scharfsinn durch. Die Dogmengeschichte bleibt, was der Titel verspricht: Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Was der Herausgeber bemerkt, daß man überall die innerliche Beteiligung des Verfassers an den behandelnden Fragen fühle, trifft überall zu. Diak Conz.

Halte was du hast, 1887, August-Heft.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Thomasius, Gottfried, 1802-1875

Christi Person und Werk Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus

Bd.: 2

Erlangen 1888